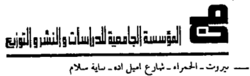
السياسة عند أرسطو

إعداد وترجمة :
د. جورج كتوره

السِّيَاسَة
عند
أرسْطو

الطبعة الأولى

1407 هـ ـ 1987 م



بيروت ـ الحمراء ـ شارع اميل اده ـ بناية سلام
هاتف ٨٠٢٤٢٨ ـ ٨٠٢٤٠٧ ـ ٨٠٢٢٩٦
بيروت ـ المصيطبة ـ بناية طاهر هاتف . ٣٠١٠٣٠ ـ ٣١١٣١٠
ص . ب ٦٣١١ / ١١٣ تلكس LE ٢٠٦٦٥ ـ ٢٠٦٨٠ لبنان

السّياسَة عند أرسْطو

إعداد وترجمة :

د. جورج كتوره

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

مقدمة

يعنينا من فلسفة أرسطو القسم المتعلق منها بموقفه الاجتماعي والسياسي : فلن نهتم بالمواقف النظرية التي تتناول شكل ومضمون بناء مذهب فلسفي أراده أرسطو نقيضاً لمبدأ أفلاطون . لكن ما يلفت الانتباه أن أرسطو في السياسة ، ونظرته إلى سبب الفساد لم تختلف اختلافاً كبيراً عما أورده استاذه أفلاطون .

إنطلق أرسطو من نظرة واقعية صرف . وقد رأى في هذا الاطار أن الإنسان إنما يسعى تلقائياً للسعادة والخير . وهذا لا يتحقق إلا بتحقيق أمور أخرى ظاهرة كالفضيلة واللذة . وهذه من جملة الخبرات التي يسعى الإنسان لتوقها وللبلوغ إليها . وبذلك لا يختلف أرسطو عن الفلاسفة الآخرين الذين اعتبروا أن البحث عن السعادة وتحقيقها هو الهدف الأساسي الذي تبحث عنه الفلسفة . إلا أن معرفة الخير والسعي إليه علم يسعى الانسان اليه منذ ولادته ويتمنى تحقيقه . فالإنسان مؤهل بفطرته، بطبيعته ليحيا حياة سياسية، أي حياة اجتماعية إذ لا سياسة دون مجتمع تتحقق فيه . إن الإنسان بالطبيعة سياسي يقول أرسطو في كتابه « الأخلاق الى نيقوماخس » (ج 1 فقرة 1094 ب) . وان أساس هذا العلم السياسي هو تأمين النظام للمجتمع وخاصة النظام في المعاملات البشرية . ولذلك يعتبر أن البحث في السياسة يجب أن يبدأ من البحث في المعاملات البشرية أو

الانسانية . أي البحث في الأخلاق . فالأخلاق بنظره إنما تمثل الجزء الأول من السياسة . والبحث في الاخلاق يقود حتماً للبحث في الفضيلة . والفضيلة تعني ترك الرذائل ، واتخاذ موقف وسط بين طرفين نقيضين . والفضيلة من الأمور المكتسبة التي يكتسبها الانسان بالمراس ويتمرن عليها دون أن يتجاوز الحد الوسط . والحد الأوسط يراه أرسطو في مجال الأخلاق ، ما كان وسطاً بين رذيلتين ، تماماً كما هو الحال في المنطق حيث يعتبر الحد الأوسط جامعاً لمقدمتين مختلفتين .

والفضائل تكون إما خلقية وإما عقلية . فالفضائل العقلية تعود إلى التعليم واكتساب المعرفة والحقائق . أما الفضائل الخلقية ـ أو الأخلاقية ، فهي تلك التي تعود إلى آداب المعاملات . وقد قدم أرسطو في كتابه الأخلاق الى نيقوماخس تصنيفاً للفضائل قدم بموجبه بعض الفضائل الخلقية على ما سواها ، كالشجاعة والعفة الى جانب فضائل أخرى تتعلق بالثروة والشرف ومراعاة العدالة والسهر على القوانين . ثم تكلم عن عدالة الحاكم وعدالة المواطن ، وعن توزيع الثروة والأموال بما يتناسب وميزات الأفراد .

أما الفضائل العقلية فهي تتعلق بما يختص بالعقل النظري ، أي بتحصيل العلوم والمعارف والارتقاء ، في ذلك لبلوغ درجة العقل الفعال ، أي بلغة أخرى تحصيل العلوم والمعارف حتى بلوغ درجة الحكمة الفلسفية بعد هذا التقديم لنظرية أرسطو حول مفهوم الفضيلة سنرى كيف يتماشى ذلك والسياسة .

السياسة لدى أرسطو :

إن الانتقال من الأخلاق إلى السياسة يعني بالنسبة لأرسطو الانتقال من علم أدنى إلى علم أشمل . فإذا كانت الفضيلة تتعلق بفرد فالسياسة تتعلق بجماعة . وأرسطو يرى أن الإنسان مدني بالطبع يميل للعيش في جماعة مع

أفراد من جنسه ونوعه . وذلك لا بسبب تحصيل الرزق وحسب بل ليتمتع كذلك بما يوفره القانون والعدالة ولأجل تحصيل التربية الفاضلة . وتمثل الدولة في هذا المجتمع الشكل الأمثل ولا غاية خاصة لها سوى رعاية القانون والسهر على تنفيذه من أجل تحقيق الهدف الأسمى الذي يسعى اليه كل فرد ، وهو تحقيق الخير وتحصيل السعادة والعيش حياة اجتماعية كاملة سليمة يحقق كل فرد فيها لذته وسعادته . فالدولة بهذا المفهوم ربما كانت الأهم من حيث الناحية الاجتماعية ، ذلك للوظيفة التي تؤديها . إلا أن أرسطو قد درس المجتمع انطلاقاً من أصغر خلاياه ، وهي الأسرة .

فالأسرة هي أسبق الجماعات للوجود تكونت وترابطت فتكونت منها الجماعات الأخرى كالقرية أولاً التي اتحدت من أجل تحصيل المعاش وتكميل السعادة فتكونت من القرية أو مجموعها المدينة . والمدينة هي الشكل الأمثل إذ أن توسع المدن يؤدي إلى قيام الامبراطوريات التي تقضي على بعضها البعض بفضل التطاحن التجاري والصراع على إحتكار أمور الصناعة والتجارة .

تتكون الأسرة من الزوجة والزوج والأولاد والعبيد . وحسب نظام المجتمع الأبوي السائد عصر أرسطو يتولى الأب السلطة في العائلة . إلا أن أرسطو كان عكس أفلاطون إذ رأى أن واجب المرأة يقتصر على تربية الأطفال دون تدخل في شؤون السياسة أو في الجندية ، فالمرأة لا تصل إلى أعلى المناصب كما افترض أفلاطون . أما اقتناء العبيد أو الرق فأرسطو يتماشى في ذلك مع أنظمة معروفة ومنتشرة في عصره ولا يقف ضدها . فنظام العبيد معروف في المجتمع اليوناني ولقب مواطن لا يعطى الا لسكان المدن اليونانية الأصليين . والعبد وظيفته تحصيل معاش الأسرة والقيام بأعمال لا يليق للرجل العادي الحر القيام بها . فهو يعمل في الحقل والمصنع والرعي والصيد وما شابه ذلك . إلا أن أرسطو يرى أن نظام العبيد نظام

طبيعي . فهناك أشخاص قدرتهم الذهنية لا تسمح لهم بأكثر من ذلك . أي حتى تحررهم لا يؤهلهم من الوصول الى مرتبة أعلى . والعبيد في غالب الأمر من جماعات غير يونانية ، وكان يطلق عليهم أحياناً لفظ « المتبربرون » .

نظام المدينة :

المدينة هي الشكل الأمثل للاجتماع البشري كما قلنا . وأرسطو لا يرى أن هنالك نظاماً موحداً يمكن تطبيقه على المدينة . أي أنه لم يـر ان المدينـة يجب أن تخضع لتصور معين إذ لكل مدينة ظروفها ومطالبها الخاصة بها التي تختلف عن ظروف المدن الأخرى بحكم الظروف والاقتصاد والموقع والبيئة والعادات . إلا أن أرسطو كان مع ذلك مع النظام الدستوري الذي يـرى توزيع القوى السياسية بين فئات المدينة الاجتماعية بحيث يتلاءم ذلك مع حاجات الطبقات المختلفة . وذلك يتم بمنح المواطنين المتساويين ، حقوقـاً متساوية كما يمنح غير المتساوين حقوقاً غـير متساويـة ، وربما قصـد أرسطو بهؤلاء العبيد والفروق التي تنشأ بين المواطنين سببها فروق الثروة والحرية الممنوحة لكل منهم . وقد ميـز أرسطو بـين الحكومـة الجيدة والحكـومات الفـاسدة كـما فعل أفـلاطون واعتبـر أن أفضل أشكـال الحكومـات هي الحكومة الملكية ثم الأرستقراطية والدستورية . أمـا الحكومـات الأخرى كالديموقراطيـة والأوليغارشيـة وحكومـة الطغيـان والفسـاد فتمثـل برأيـه الحكومة الفاسدة . ويوضح أرسطو أن الحكومة الملكية تنشأ عندما يتفوق أحد الأشخاص بفضل قدراته الخاصـة ويتولى الحكم . والأرستقـراطية هي امتياز بعض والأشخاص على من سواهم وتسلمهم زمام الحكم . أما الحكـومة الـدستوريـة فهي تساوي جميـع الناس في ميـزاتهم . وذلك لا يكون إلا في حالة واحدة هي تساوي جميع الأفراد في ميزاتهم العسكرية كما حدث ذلك أثناء حكومة اسبارطة . أمـا تقديم أرسـطو للحكومـات

الفـاسدة فـلا يختلف كثيراً عن شـرح أفلاطـون لذلـك . وعلى العمـوم فارسطو يعتقد أن يتولى الحكم من وصل الى مرحلة من النضوج الفكري والجسدي دون أن يربط ذلك ببرنامج تعليمي معين . على أن لا يحمـل صفة مواطن إلا من تؤهلهم مراكزهم وعلومهم لتحمل المسؤولية كـاملة وأن يتولى الأمور الأخرى كالزراعة أو العمل في المصنع أو حتى الأعمال الحربية العبيـد والمواطنـين الأصليين الـذين لا يرتقـون في مراتب العلم والمعرفة .

وتقيداً بمذهبه ، في الحد الأوسط ، اعتبر أرسطو أن شكل الحكومة الأمثل ما كان مزيجاً بين الأوليغارشية والديموقراطية هذا المزيج المكون من الطبقة المتوسطة في المجتمع والتي يتمثل فيها مركز الثقل والتي على ثباتها واستقرارها يقوم ثبات الـدولة واستقـرارها عـلى أن تتبع هـذه الحكومـة الوسط العدل بحيث يتأمن الارتباط الوثيق بين السياسة والأخلاق .

شكل المدينة الأمثل حسب أرسطو :

لا بد من جملة شروط ان تتحقق ليتحقق بموجبها شكل الدولة الأمثل . وهـذه الشروط لا يحـاول أرسطو أن يفـرضها أو أن يضـع بـرنـامجـاً معينـاً لتحقيقها ، بل هو يرى وجوب توفرها وحسـب ، فإذا توفرت توفر للدولة البقاء والمنعة . وهذه الشروط أهمها:

1 ـ عدد السكان : رأينا أن أرسطو يقرر أن المجتمع يبدأ من الحلقة الأولى أي من الأسرة ليبلغ درجة المدينة . ثم يأخذ في الانهيار حين يتحول إلى امبـراطوريـات لا هم لها سـوى الغلبة والسيـطرة . فعلى ذلـك تكون المدينة الحد الوسط ، لذا فلا يجب أن يزيد عدد أبنائها على 100 ألف على التقريب . لأن العلاقات التي تجمع أبناء المدينة هي علاقات أخوة ومودة وصداقة ولكل ذلك حدود لا يمكن تجاوزها فإذا بلغ العدد حداً

عالياً أصبح من المتعذر أن يتعرف الناس بعضهم على بعض وأن يقيموا علاقات متوازنة من الصداقة . فإذا انعدم التعارف تعذرت العلاقات الانسانية وبالتالي تنهار المدينة ، لأن سعادة المواطنين ، وهذا ما يسعى إليه الإنسان، وتسعى الدولة لتأمينه . فإذا زاد عدد أفراد المدينة عن هذا الحد ، أو كي لا يزيد ، يرى أرسطو وجوب تحقيق تحديد للنسل عن طريق الإجهاض وإعدام المشوهين والمعاقين الذين لا تستطيع الدولة أن تستفيد منهم .

2 ـ **مساحة المدينة** : لا يفترض أرسطو مساحة معينة للمدينة بل يفترض أن تكون المدينة مستقلة بذاتها محصنة ضد الأعداء ، محاطة بأسوار منيعة ويتولى الجند والحرّاس حراستها باستمرار ، لا للقيام بعدوان بل لصد أي إعتداء . وأن تكون المدينة على البحر ليسهل تموينها أثناء أي حصار . كذلك يجب أن تتأمن كل الحاجات في المدينة ، خاصة الحاجات الضرورية وأن يبتعد قدر الإمكان عن الترف واللهو ومظاهر الفساد التي تضر بالدولة . ولكل مواطن حر حق التملك ، كذلك للدولة الحق في الملكية بنطاق محدود كي تجد لها مصدراً للإنفاق على أمور الدولة وصيانة المعابد وإقامة الحفلات وما شابه ، لأن الدولة ليست عامل اشراف وحسب بل لها أن تلعب دوراً كبيراً في تقريب وجهات النظر وإشاعة روح الصداقة والمودة بين كل المواطنين .

3 ـ **طوائف المدينة** : تتألف المدينة حسب رأي أرسطو من 8 طوائف أساسية هي : الزرّاع ـ الصناع ـ التجار ـ الجند ـ الطبقة الفنية ـ الكهنة ـ الحكام والموظفين . وهذه الطوائف تتميز عن بعضها البعض ولا تستطيع أي طائفة أن تلعب دور الطائفة الأخرى وإلا حصل تعد أو طغيان . وعلى كل فرد أن يقوم بعمله ضمن الفئة التي ينتمي اليها على

الوجه الأكمل وأن يهب عمله باستمرار للدولة ، أو للسياسة العامة للدولة لا أن يجعل عمله على سبيل التكسب والمنفعة الخاصة . ويرى أرسطو أن على الدولة أن تتولى شؤون تربية المواطنين وذلك من الناحيتين الجسدية والخلقية وبذلك يلتقي أرسطو مع أفلاطون رغم اعتراضاته المتعددة على بعض النقاط .

* * *

المقالات التالية هي مقالات مترجمة عن الألمانية مباشرة وتعالج موضوعات لها علاقة مباشرة بالسياسة عند أرسطو، وبسياسياته أي بكتابه المخصص لهذا الغرض . المقالة الأولى تعطينا لمحة مفصلة عن الفلسفة السياسية عنده، إنطلاقاً من معظم مؤلفاته . أما المقالة الثانية ـ البناء الكلي لسياسيات أرسطو ، فهي محاولة للدخول في عالم أرسطو السياسي انطلاقاً من المقومات التي تقوم عليها السياسة . أي الدساتير والأنظمة وأشكال الحكم وسوى ذلك مما يدفع بالبحث باتجاه أمور عملية ممكنة أو فعلية . بدل البحث من ناحية فلسفية صرفة . أما المقالة الثالثة : ترتيب أبواب السياسيات فهي محاولة في استعادة البحث بأمور جد منهجية . فالسياسيات بالصيغة التي وصلتنا فيها كتاب تتداخل فصوله وتتشابك موضوعاته بحيث يصعب على الباحث متابعتها أحياناً . جديد هذه المحاولة هو نوع من فصل التشابك وإبراز المواضع والأماكن التي تساعد على تواصل الموضوعات مما يعين الباحث على اكتشاف ما يود الوصول اليه . أما المقالة الأخيرة ، العبودية عند أرسطو . فهي من المعالجات التي قلما يتنبه اليها الباحث المندفع بدهشة لاكتشاف أرسطو السياسي . قد تكون العبودية من أسوء الفضائل بنظرنا ، ولكنها لم تكن كذلك بالنسبة لأرسطو الفيلسوف الواقعي الذي يحاول التنظير لعصره ولمحيطه . فالمفكر الذي رأى العبودية آفة ولكن لا بد منها، فتبناها وأخضعها لسلم قيمه ولتسلسل أفكاره وفضائله . .

السياسة عند أرسطو :

من الأخلاق إلى نيقوماخوس ، الى السياسيات

« يظهر أن لكل فن ولكل بحث ، كما أن لكل معاملة أو عزم خيّر ما يهدف له . لذلك يعتبر الخير بحق (الخير المطلق) الهدف الذي يسعى اليه ... فإذا كان للمعاملة من هدف ، فهو المعاملة بحد ذاتها ، فيما عدا ذلك تكون الأمور الأخرى هدفاً بذاتها ... لذلك ، وجب اعتبار هذا الهدف (المعاملة) الهدف الأعلى والأفضل . ولذلك كان لمعرفة هذا الهدف وزنه بالنسبة للحياة . ألا يحسن ضارب السهم التصويب بشكل أفضل كلما عرف هدفه ؟ فإذا كان الأمر كذلك ، بات من الأولى أن نحاول ولو باختصار، أن نعرّف هذا الهدف وأن نحدّد العلم أو القدرات التي تنتمي إليه »(1) .

تحدّد هذه الفقرات ، التي بدأ بها أرسطو كتابه (الأخلاق الى نيقوماخوس) غرض ومضمون هذا العلم الجديد . إن هدف العلم السياسي هو البحث في « خير الانسانية (الأخلاق الى نيقوماخوس 1-1094 1 ب 10987 أ 16) . إن علم ما هو نافع للإنسان ، هو علم سياسي « ذلك أن الإنسان بطبيعته ، كائن حيّ لا غنى له عن الحياة ، حياة سياسية جماعية منظمة ، إنه « سياسي بالطبع »(2) . إن أسس علم التنظيم الاجتماعي

---

(1) الأخلاق الى نيقوماخوس 1-1094 أ 1 -27 ، السياسيات 1252 أ 1 -7

(2) الأخلاق الى نيقوماخوس 1 -1097 ب 12 ، نفس المصدر 9 -1169 ب 18 ، السياسيات 1253 أ 2 و 1278 ب 20 .

تكمن بالعلم بالتنظيم الصحيح للمعاملات الإنسانية : لذلك يشكل البحث في الأهداف الحقيقية للمعاملات الانسانية بداية البحث في المجتمع الجيد .

بما أن لكل معاملة ، (تعامل يتضمن محصلة التوجه الانساني الخاص) ، غاية ، أو مصلحة حقيقية أو مفترضة ، لذلك نجد أن « الجميع يجدون في كل شيء الى ما يبدو لهم خيراً » (السياسيات 2521 أ 3) ، هذا ما يمكن تحصيله بنهاية كل معاملة أو أثنائها ، أما الأهداف فيمكننا تمييز نوعين منها : بما أن بعض الخيرات تطلب لذاتها ، نجد أن ثمة خيرات أخرى تستعمل ، في حال تحصيلها مطية لتحصيل خيرات أخرى أعلى شأناً من الأولى . هنا نجد خطوط تراتب هيراركي للخيرات ، يمكن بلوغه في حال افتراضنا وجود خير أعلى يمكن السعي إليه لذاته لا لخير آخر ، ذلك أننا لو افترضنا أن كل خير إنما يكون وسيلة لخير آخر ، لصار الخير وسيلة لا غاية ، ولا يعود غاية أخيرة إطلاقاً ، وهكذا يصبح التعامل الانساني دون هدف ، وبالتالي دون معنى .

إن العلم الذي تحدّد غرضه بالبحث عن ما هو الخير الأعلى بالنسبة للانسان ، وعن البحث بالمعاملات الانسانية منظوراً إليها من هذه الزاوية وبعلاقتها بالخير الأعلى ، يجب اعتباره أفضل العلوم ، وأهمها ، وأساس العلوم الأخرى (الأخلاق الى نيقوماخوس 1 ـ 1094 أ 28) . وهذا العلم هو العلم السياسي . إنه العلم المسيطر لا لأنه يأتي في رأس العلوم الأخرى ، بل لأنه يحدّد لسائر العلوم التطبيقية الأخرى أو للفنون الأخرى مكانها بالنسبة لموقعها من الحياة داخل الدولة (المدينة) . بهذا المعنى يعتبر خير الانسان هدف العلم السياسي ومضمونه ، ثم إننا نطلق عليه تسمية العلم السياسي ، ذلك لأن تنظيم المدينة أعم وأكثر إحاطة من الأفراد ، أو الجماعات الصغيرة . فمع أن ما يبدو خيراً للناس هو بذاته خير للمدينة ،

فيبدو أنه من الأفضل والأكمل للمدينة بلوغه والإبقاء عليه ، فإن ما يبدو مسراً للفرد القيام به ، يصبح أنبل بالنسبة للشعب أو للمدينة ، بل وأقرب للألوهة » (الأخلاق 109401 ب 8-11) .

علينا أن نلاحظ بالنسبة لسلسلة الحجج والبراهين المتعلقة بالخير الأعلى ، انه باستبعاد الانسياق إلى ما لا نهاية نصل إلى البرهنة على ضرورة وجود الخير الأعلى من الناحية المنطقية العلمية ، لا البرهنة على هذا الوجود بالذات . إن معرفة الخير الأسمى ، إنما تنبع من وجهة النظر المتعلقة بالمبادىء الأولى ، والتي تستدل على وجودها دونما أن تتمكن من استنباطها ، بحيث تخضع للبرهان القاطع لا للبرهان الاستنتاجي(3) . ثمة دليل آخر على وجود سبب نهائي للمعاملات الانسانية ، يتخذ شكل الخير ، ولا يكون له غرض آخر إلا ذاته ، نجده في ما يعتبره أرسطو عدم توافق الرأي « سواء في العمل أو في الفكر » . حتى لو ظل الجدل قائماً بخصوص مضمون الخير الأسمى ، فالدلائل كلها تشير إلى السعادة باعتبارها وحدة الحياة المثلى والمعاملة المثلى ، يفهم من ذلك شيء من الهدف المثالي المنشود ، شيء تريده باقي الأشياء ، وهو يسعى لذاته وحدها ، لا لذات أخرى إطلاقاً . إن توافق جميع الآراء ، بقدر ما ينتفي التناقض فيها وبقدر ما تتوافق مع الوقائع المعروفة ، كل ذلك اعتبره أرسطو دليلاً على صحة زعمه (راجع الأخلاق الى نيقوماخوس (VII ـ 1145 ب 1 -7) .

—إذا اعتبرنا أن علم السياسة هو العلم الذي يبحث في السعادة باعتبارها هدف المعاملات الأعلى ، سواء بالنسبة للفرد ، أو بالنسبة للجماعة التي تنتظم منها المدينة ، و« التي تنشأ من الرغبة من الحياة ، وتتحقق في الرغبة بحياة مثلى » (السياسة . I ، 1252 ب 29) ، إذا صح ذلك كله لصار

(3) راجع : Aristoteles Analytica Posteriora II. 99 b 20- 100b 17

هدف السياسة الأول البحث في نظرية المعاملة ، ومن الواجب أن يوضح ما هو الخير الأكمل بين سائر الخيرات ، والذي يجب أن تتوق اليه كافة المعاملات الانسانية أو تخضع له . في هذا الصدد نجد أن الآراء بخصوص السعادة مختلفة بل متناقضة . وهكذا يمكن اعتبار اللذة والغنى والشرف والصحة أو عدا ذلك غاية المعاملة الانسانية . أما لو حاولنا البحث عن الخيرات التي يتمثلها كافة البشر لوجدنا أنه بالإمكان رد كافة الآراء بخصوص السعادة إلى ثلاثة (أو أربعة) أنماط أساسية . فحياة الشهوة تبغي اللذة هدفاً لها ، وحياة الرجل السياسي تتوق إلى الشرف أو إلى الفضيلة ، وحياة التأمل كما لدى الفلاسفة تتوق لمعاينة الحقيقة ، (الأخلاق الى نيقوماخوس I ـ 1095 ب 14 -1096 أ 4) . أما النمط الرابع فيتمثل في تحصيل الثروة كما عند التجار ، هذا إذا لم يكن الهدف الغنى وتحصيل الثروة ، ذلك أن تحصيلها قد لا يكون هدفاً بل وسيلة لتحقيق خيرات أخرى (الأخلاق I ـ 1096 أ 5 -10) .

« فإذا كان للمعاملات جميعاً هدف ، فهو الخير من المعاملة ، وإذا كان لها أكثر من هدف ، يكون لها أيضاً أكثر من خير » (الأخلاق — I 1097 أ 22 ـ 24) . ثم إن مفهوم السعادة يفي بهذا الغرض ، وذلك من جانبين اثنين : فمن جهة تعتبر السعادة بحد ذاتها هدفاً كاملاً ، طالما أنها تراد لذاتها لا لأي غرض آخر : وهي من جهة أخرى هدف « مستقل » ، فبمعنى أنها تكفي بذاتها ، دون أن يدخل عليها أي أمر آخر ، لكي تؤمن للانسان الكفاية اللازمة . وعلى الخير الأسمى المتوخى من المعاملة ، ولكي لا يكون وسيلة للوصول إلى خير آخر أعلى منه ، عليه أن يكون هدفاً يسعى إليه لذاته ، وأن يكون مستقلاً بذاته أيضاً ، لذا على الانسان (الفرد) الذي حدد السعادة هدفاً له ، أن لا يسعى لإقامة بناء مجرد معزول عن محيطه الطبيعي ، عن الجماعة الانسانية ، وجعله جوهراً منفصلاً ، بل على

الإنسان « الطبيعي » والذي هو إنسان مدني بالطبع ، أن يستند إلى جماعة البشر المحيطين به وأن يسعى لمصلحة عائلته ، وأصدقائه ومواطنيه . ذلك « أن الإنسان من طبعه حيوان مدني ، وإن لم يكن مدنياً لا إتفاقاً ، ولكن بالطبع ، اعتبر أسمى من البشر أو عدّ رجلاً سافلاً . (السياسيات I ـ 1253 أ 3) ، و« من لا يستطيع الحياة وسط الجماعة ، أو من كان دونما حاجة لاستقلاليتها ، فهو ليس جزءاً من المدنية ، إنه إما حيوان ، وإما إله »(4) .

أما اعتبار الخير مضمون مفهوم السعادة ، فلا يمكن أن يكون كما رأينا ، جواباً صحيحاً مشتقاً من مجرد المقارنة السطحية بين شتى الآراء التي تتناقض بشكل فاقع ، حتى لو أولينا المفهوم الفلسفي الذي يعتبر السعادة متماهية مع تأمل الحقيقة ، منذ البداية أهمية زائدة . والجواب التحليلي الذي طوره أرسطو استناداً على أبحاثه عن طبيعة الانسان وعن فضائله ، إنما يستند الى نتائج أبحاثه حول النفس وقواها ، وعلى مفهوم « الوظيفة » أو « الأعمال » كما حدد أفلاطون ذلك في سياساته .

يفهم من مفهوم « العمل » (الوظيفة) بلغة أفلاطون ومدرسته ما به يستطيع الشيء (أو المرء) القيام بعمله على أكمل وجه وخلافاً لأي غرض آخر(5) . هكذا فإن وظيفة السكين أن يقطع ، والحصان أن يركض بسرعة وأن يوصل راكبه الى هدفه بأمان . والسكين الذي لا يقطع ، أي لا يؤدي وظيفته كسكين ، لا يمكن اعتباره سكيناً سيئاً ، إنها مجرد قطعة فولاذ اتخذت بالمصادفة شكل السكين . أما الفارس الذي يستعين بالحصان لبلوغ هدفه ، إنما يستند بذلك إلى قوى الحصان الطبيعية . فإذا أدّى الحصان ما

---

(4) السياسيات 1253 أ 27 الأخلاق 01 1097 ب 8 -11 ، أ 18 ـ 30 ، 1101 أ 22 ـ ب 9 .
(5) راجع أفلاطون ـ السياسي 1 -1352 . والأخلاق 02 1106 أ 15 -24 .

يوجبه فيه الفارس (من صفات) يكون قد حقق طبيعته كحصان من خلال تأديته لوظيفته الطبيعية . ومن جملة الأمثلة الأخرى التي يسوقها (أفلاطون) في « السياسيات » نجد مثال العين ، الأذن والروح . جميع هذه أدوات طالما أنها تبلغ هدفها ، وتؤدي بالتالي وظيفتها من خلال وظيفة الإنسان وهدفه ككل ، الانسان الذي يخدمونه . إن وجود هذه يتحدّد بكونها آلات الادراك البشري وقدرة تساعد في إقامة الحياة . إن هدف الإنسان ووظيفته هو هدفهم ووظيفتهم ، وطالما يحققون واجبات الانسان فهم يحققون بالوقت ذاته طبيعتهم .

ـ في الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية ، يرتبط مفهوم « الفضيلة » بمفهوم الوظيفة ارتباطاً وثيقاً . فكل شيء يعتبر جيداً أو فاضلاً ما دام يؤدي وظيفته على الوجه الأكمل . ففضيلة الانسان الجيد تكمن في أدائه وظيفته الطبيعية بطريقة مقبولة أو جيدة . وهذا ما لا يستطيعه الانسان ، باعتباره كائناً سياسياً ، إلاّ وسط الجماعة في المدينة أو الحاضرة .

إنما السؤال الذي يطرح بخصوص ما هو خير للانسان ، يصبح سؤالاً عن ماهية الوظيفة الطبيعية للانسان ، فما يستطيع أداءه ، يكون هدفه الخاص به . وطبيعة الإنسان لا تستكنه إلاّ بمعرفة حقيقة النفس الانسانية(6) . فما هي وظيفة الانسان المميزة ؟ وما هي المهمة التي يستطيع أن يؤديها ، وحده ، على الوجه الأكمل ؟ في الجواب على هذه الأسئلة ، نجد الجواب عن أسس مسألة العلم السياسي ، عن السؤال على ما هو الخير بالنسبة للانسان .

يرى أرسطو أن كل فئة من البشر إنما تحقق مهماتها الخاصة ، وأن لكل

---

(6) أرسطو في النفس 2-413 أ 11 -415 أ 13 .

عضو وظيفته الخاصة به (وظيفة العين النظر ، والأذن السمع) بحيث يمكن القول أنه من العبث اعتبار الانسان خالٍ من الوظائف (الأخلاق I ـ 1097 ب 26 ـ 33) . والقول أن لكل فرد (من الناس) هدفه ، إنما يعود للفروق في النفوس الانسانية . والنفس الانسانية تختلف عن النفوس الأخرى ـ النباتية والحيوانية ـ باحتوائها على مبدأ عقلي مما يجعل الانسان كائناً حياً قادراً على التفكير .

والانسان ليس كائناً قادراً على التفكير وحسب ، إنه يشارك في كل درجات الكينونة . ففي النفس يميز أرسطو بين قسم قادر على الفكر وآخر غير مفكر ـ بغض النظر عما إذا كان لهذه الأجزاء وجود فعلي كجواهر مفردة ، وبدوره ينقسم كل جزء الى جزئين آخرين . وبذلك نصل إلى تقسيم ثلاثي للنفس ، الى مغذية ، حيوانية ومدركة ، والإنسان يشارك بملكاته مع الحيوان ، (والمغذية والنباتية أيضاً مع النبات) .

وهناك نوع من النفوس يحس بالألم والشهوة ، وهذا القسم ليس عقلياً بالضرورة ، ولكن بعكس النباتية ومن خلال سيرورة التربية ومراقبة العقل يكون هناك قسم مميز وهو القسم العقلي من النفس بكل معنى الكلمة . إذا كانت وظيفة الانسان المميزة تتوافق مع طبيعة مهماته ومركزها النفس ، فإن واجبه الأساسي يكمن في تحقيق الفضائل المميزة وهذه من اختصاص النفس الانسانية فقط ، لكونها من مهمات النفس بالتوافق مع المبدأ العقلي . « إن الخير للانسان يكمن في عمل النفس بالتوافق مع الفضيلة أو مع مجمل الفضائل ، وبالتوافق أيضاً مع أكملها » (الأخلاق I ـ 1098 أ ـ 16 ـ 17) .

إن التحديد الذي تصبغه الجملة الأخيرة ليس مجرد صدفة ، فالواقع ان للانسان سيطرة على عدد من الفضائل . وبالتالي فبالامكان تقسيم فضائل النفس إلى طبقتين كبيرتين : الفضائل الأخلاقية ، كالمعاملات المحمودة

للنفس غير العقلية ، والإحساس بالألم والشهوة . بالقدر التي تخضع فيه هذه لمراقبة الجزء العقلي من النفس . وثانياً ، الفضائل المعرفية وهي الفضائل المحمودة ، التي يتمتع بها الجزء العقلي من النفس ، وهذه تتيح للانسان التوصل لاكتساب المعرفة . (الأخلاق I 1103- أ 3 -10) .

إن الفضائل الأخلاقية ليست موقفاً عاطفياً ، تقفه النفس ، كالفرح ، ولا هي ملكة مميزة ، بل طريق التصرف السليم ، إنها خاصية تصبح بالتدرب والتمرن عادة . فالفضائل بهذا المعنى عبارة عن العادة ، إنها وسط بين التطرف والنقصان « تماماً كما يتصرف المرء العاقل » (الأخلاق II 1105 ب 20 -1170 أ 2) . يمكن التمثيل على هذه العادة والدربة بالشجاعة التي تعتبر وسطاً بين الجبن والتهور ، أو بالكرم وحدُّه التوسط بين البخل والتبذير ، أو بعزة النفس والإباء كحد وسط بين اللؤم والصغارة(7) .

أما فضائل الجزء العقلي من النفس ، والتي تتحدد بها الفضائل الأخلاقية ، فهي الفضائل المعرفية ، كالعلم والفنون والذكاء أو القدرة على إسداء النصح ، والتعقل والحكمة . وفي الباب السادس من كتابه الأخلاق الى نيقوماخوس ، وصف أرسطو لنا هذه الفضائل باختصار ، محاولاً مقارنتها ببعضها بعضاً . فالعلم برأيه هو المقدرة على إثبات المعرفة ، وهو الإستنتاج السليم إنطلاقاً من المبادىء الأولى . موضوعه هو الضرورة واللانهاية ، ومن علاماته أنه بالإمكان تلقينه ، كما يمكن تعلم موضوعه(8) . أما الفرق بين الصنعة والذكاء من جهة والعلم من الجهة الأخرى ، هو « أن موضوعهما ما يمكن أن يكون هذا ، أو غيره » ، فعلاقتهما إذن بالخلق

---

(7) الأخلاق III 1115 أ ـ 11175 أ 20 ، IV 1119 ب 22 -1122 أ 17 ,1123 أ 34 حتى 1125 / 35
(8) الأخلاق VI 1139 ب 18 -36 . راجع أيضاً .
Analytica posteriora I. 7lb 9- 72 b4. 73 a 21 - 74 a 3

والمعاملة . بذلك تكون المقدرة الفنية . أو المقدرة على اكتساب الصنائع أولية بالنسبة للعلم من حيث استخراج الموضوعات ، وكذلك يكون الذكاء « المقدرة على المعاملة على أساس التفكير السليم فيما هو صالح أو طالح بالنسبة للفرد » . يقودنا هذا التحديد للمقارنة بين الذكاء أو حسن التصرف ، وبين العلم السياسي ، وهذا ما سنعود إليه فيها بعد . أما كلمة عقل «Nous» فتشير في علاقتها بالفضائل المعرفية إلى موقف المعرفة ، التي تنتهي بالوصول إلى معرفة المبادىء الأولى . أما الحكمة فهي قمة العلم ، باعتبارها الدمج الكامل بين العقل وبين الفضائل الأخلاقية ، إنها السيطرة على الغرض بتعاون العقل مع الفضائل الأخلاقية (في الفلسفة أو في الحكمة) ، إنها معرفة الطريق الصحيح الذي يساهم في معرفة ما هو الأصلح في المعاملة (في المقدرة على إسداء النصح) . فالفضائل المعرفية هي المسيطرة على الفضائل الأخلاقية ، وهذه تتحدد بتلك ، وتترتب عنها بشكل هيراركي . وبتصرفه بهدي الفضائل المعرفية يستطيع الانسان الوصول إلى حياة تأمل سعيدة حقاً .

ولكن مع ذلك ، فالإجابة على معنى تحقيق السعادة بالنسبة للانسان لم تحدد بعد . لذلك سيعيد أرسطو النظر فيها ، بعد انتهائه من عرضه لنظريته في الفضائل في أواخر الباب العاشر من كتابه الأخلاق الى نيقوماخوس (الباب العاشر 1176 أ 30-1179 أ ـ 32) .

على المرء أن يسعى للأعمال التي تشكل الحياة المثلى ، لذاتها ، لا لأي هدف آخر . وهنالك من ثم ثلاث أنواع من هذه الأعمال يفترض فيها أن تنساق للشروط التالية : 1 ـ معاملة أساسها الفضيلة ، وغايتها النبل والخير للانسان الفاضل . 2 ـ « هواية مقبولة » ـ نجد فيها إمكانية التغلب على ضروب الحياة التي نجد فيها العوز والراحة . 3 ـ « تأمل الحقيقة » ـ وهذا من مهمات النفس ، وبها يتوحد المفكر مع الحقيقة ، فيرى الأشياء كما هي

في جوهرها . وبذلك يتوحد أيضاً مع الله .

فإذا قُدِّر لنا أن نختار أحد هذه المهمات الثلاث ، لتوجب أن نسقط الثانية من الاعتبار ، ذلك أن الراحة ليست إلا الهدف النهائي والأكمل في الحياة . أما المعاملات القائمة على أساس الفضيلة فهي عبارة عن حياة الإنسان المثلى ، طالما أن طبيعته كناية عن « جوهر مركب » ، يشارك في كافة مجالات الوجود من المادة اللاعضوية حتى العقل الإلـهي . فحياة الانسان المثلى تتمثل في التصرف السليم والمعاملة الفاضلة مما يتيح له تحقيق طبيعته المركبة على أكمل وجه . ومع ذلك فهنالك عنصر في ترتيب أجزاء النفس يتخطى تركيبه طبيعته : « سواء كان ذلك العقل أو أي شيء آخر . الذي يحدِّد الطبيعة ، إن السيد أو القائد أو الحريص على ما هو نبيل أو إلـهي ، ذلك إما لأنه هو إلـهي بالذات ، أو إنه (الجزء) الإلـهي فينا ، ومهمة هذا الجزء العمل بمقتضى الفضيلة التوصل لتحقيق السعادة الكاملة (الأخلاق X 1177 أ 13 -17) . وفي تجربة « تأمل الحقيقة » حيث يصبح الواقع منزلاً ، يحيا الانسان حياة إلـه ، أو انه يحيا حياة تتشابه وحياة الإلـه بقدر الطاقة الانسانية . وبذلك يتذوق السعادة الكاملة ، التي تبلغه اللانهاية بقدر ما يتسنى للتجربة الانسانية المحدودة أن تبلغها(9) .

فالخير بالنسبة للانسان ، إذن ، هو الحياة الفاضلة أو المعاملة الجيدة الحياة الاجتماعية ، ولكن طالما أن في الإنسان عنصر إلـهي ، فبمقدرته التوصل لبلوغ السعادة الكاملة ، بمشاركته في الحياة بتأمل الحقيقة الإلـهية . والجواب على السؤال التالي : « ما هي المهمات التي يجب أن تمارسها النفس لبلوغ السعادة ؟ » « هو التالي » « نظرياً ـ الحياة التي يتمظهر فيها العقل » . ومع ذلك فالتأمل الكامل للحقيقة عبارة عن ملكة لا يبلغها جميع الناس

(9) الأخلاق X 0 1178 ب 25 -28 ,1177 ب 16 -1178 أ 1178,2 أ 16 -23

ومن بلغها لا يستقر فيها إلاّ للحظات . أما بالنسبة لسائر الناس ، أو للناس عامة ، تعتبر المعاملة الجيدة غاية توصل للسعادة في الحياة .

بذلك لا ينتهي مجال البحث . فأرسطو لم يضع لنفسه هدفاً ، اكتشاف أو إيضاح معنى الحياة المثلى وحسب ، بل كيفية تأمينه وتحقيقه . فنظرية حياة مثلى لا تتفق مع غرضها ـ المعاملة الحسنة ـ وتتحد مع هذا الغرض ، لا تقنع السامع بدفعه للمعاملة « . . . لا يهدف البحث الحالي لمجرد النظرية كالأبحاث الأخرى ، فلم يكن القصد البحث في ماهية الفضيلة ، بل في : كيف نصبح فضلاء ، وإلاّ لا يعود للبحث أية فائدة(10) » . وتأمل الحقيقة لا يهدف لتأمل كل شيء ومعرفته بل لخلق الحياة الجيدة ، وكما يهدف البحث كي يزين السامع المحاضرات كل ما هو ضروري ليحسن تصرفه وليجعل من الآخرين مصدراً للتصرف الجيد . بذلك يتغير تحديد مضمون العلم السياسي ، الذي يعتبر في الأصل علم المعاملات الانسانية بشكل عام ، فالفضائل الأخلاقية هي موضوع سعي بذاتها ، إلا أنها ليست من ملكات النفس ، أو على المرء تحصيلها من خلال سيرورة تعلم طويلة ، فالمرء يخضع لمعطيات المؤسسات والمحيط الذي يعيش فيه . فدلالة العلم السياسي ترتبط إذن بالحقل الخاص بالتشريع ، وعليه يجب أن يفيدنا هذا العلم عن النظام المؤسسي الذي يجب أن يخضع له المجتمع وعلى الفضائل اللازم تنشئة المواطن عليها . فنظرية الإنسان تظل غير كاملة ما لم تستكمل بالنظرية الخاصة بالمجتمع .

إن هذا التحديد الجديد للعلم السياسي ، ليس بالتحديد النهائي في مؤلفات أرسطو ، فللعلم السياسي أيضاً موقعه في تصنيف الفضائل المعرفية ، بل ان هذا التصنيف إنما يتحدد بالعلم السياسي ، ذلك انها بمعنى

(10) الأخلاق II 1103 ب 16 -29 ، الاخلاق I 1094 ب 7-11 . و X -1179 أ 35 ب 2 .

من المعاني تتماهى مع فضيلة الذكاء . (راجع الأخلاق : الباب السادس 1141 ب 23 -1142 أ 10) فالذكاء والعلم السياسي كلاهما واحد ، باعتبارهما ملكة من ملكات النفس ، إلا أنهما ليسا واحداً بالوجود . ففي كتاب الأخلاق ، الباب الخامس يشير أرسطو إلى أن العدالة ككل هي بمثابة الفضيلة ككل (1129 ب 11 -1130 أ 13) ، والآن نرى أن الفضيلة المعرفية التي تنبني عليها كلتا الأخريين، هي الفضيلة بذاتها . فالسياسة هي الذكاء بالمعنى الواسع لا يتعدى الأمر مجال الحياة الجيدة ضمن الأسرة ، إنما يستند الى تلك الصفات التي تتحدد بها السعادة في قلب مجتمع المدينة الكامل . فالذكاء هو الصفة التي بمقتضاها يصل الإنسان الى المقدرة على حسن المشورة في معاملات الانسان الفردية . وهي بالوقت ذاته من جملة فضائل المدينة . فيما يتعلق بالمدينة يميز أرسطو بين نوعين من الذكاء . الأول هو العلم القانوني والقدرة على الخلق في مجال التشريع ، والثاني يتناول المعاملات الجزئية ، ذات الطبيعة الاستشارية أو القانونية أو الإدارية . . وغالباً ما يطلق إسم العلم السياسي على هذا الجزء الثاني . رغم تضمنه الاثنين معاً . وفي اطار الذكاء يسقط أيضاً كل ما له علاقة بالتدبير المنزلي ، وقد أفرد أرسطو لذلك بحثاً مطولاً في بداية كتابه « السياسيات » .

تشكل الصفحات الأخيرة من كتاب الأخلاق انتقالاً من البحث في الفضائل إلى العلم القانوني ، أي إلى السياسة ، سبب ذلك الحاجة لوضع نظرية في المجتمع . فالعلم النظري فيما يخص المعاملة الجيدة ، والبراهين والبحوث في السعادة والفضائل ، كل ذلك لا يكفي لتشكيل صفات الانسان الجيد ، فمعظم الناس إنما تتحكم بهم عواطفهم لا عقولهم . وطبيعة الناس العاطفية لا تخضع لقوة البراهين الاقناعية ، بل للعنف (الأخلاق X 1179 ب 26 -29) . فمن الضرورة بمكان إذن أن يعاد تشكيل الانسان الجيد ليكون مواطناً جيداً، وهذا لا يتم إلا في مجتمع جيد وفي ظل

قوانينه . فإذا أردنا أن نصلح الناس فعلاً ، علينا أن نتحول إلى مشـرعين (الأخلاق الباب العاشر 1180 ب 23 -28) . وبذلـك يتحدد الجـزء الثاني والتالي من أبحاث أرسطو السياسية . وعلى النـظرية الاجتمـاعية أن تجيب على السؤال التالي : بأية وسيلة مؤسسية تستطيع ملكة الفضيلة في النفس أن تثير المواطن وأن تثبت فيه ؟

* * *

« بما أننا نشاهد أن كل دولة مجتمع ، وأن كل مجتمع يتألف من ابتغاء مصلحة ـ إذ الجميع يجدون في كل شيء إلى ما يبدو لهم خيراً ـ من الواضح ان كل المجتمعات ترمي إلى خير ، وان أخطرها شأناً والحاوي كل ما دونه يسعى إلى أفضـل الخيرات : وهـذا المجتمـع هـو المسمى دولـة أو مجتمعـاً مدنياً »(11) .

تشكل هذه الجمل ، وهي في بداية السياسيات ، بتشابهها مع مـطلع كتاب « الأخلاق إلى نيقوماخوس » ، نقطة الوصل والتلاقي بين الكتابين . فإذا كان البحث في الأخلاق قد تناول مسألة الخير بالنسبة للفرد ، باعتباره الهدف من المعاملة ، فالمسألـة هنا تتنـاول المجتمع الجيـد ، مسألـة المدينـة باعتبارها المجتمع المنظم ، ففيه تتحقق أهداف المعاملة الحقة . ولتحاشي ما قد يحدث من سوء تفاهم ، لا بد من التوضيح أن كلمة Polis (المدينة) كما هي في الاستعمال الأرسطوي ، لا يمكن مقابلتها ، أو ترجمتها بكلمة دولة (Staat = état) ، دون أن نسيء إلى مضمـون العلم السياسي كـما قصده أرسطو .

---

(11) السياسيات 1252 أ 1 -7 . حول رأي أرسطو في المجتمع أو في الجماعة كما تـرد أحياناً في ترجمتنا راجع . الأخلاق VIII -1161 ب 11 -15 ، 1160 أ 8 -30

إن المدينة ، كما يفهم من عبارات أرسطو في مطلع سياسياته ، عبارة عن جماعة بشرية منظمة بشكل مؤسسي ، وهي بالفعل من أكثر الجماعات على اختلاف أنواعها أهمية وإحاطة - لا من ناحية العدد وحسب - بماذا تتميز إذن هذه الجماعة السياسية عن سائر نماذج جنسها(12) ؟ إن كلمة (Polis) « المدينة » ، والتي يمكن ترجمتها ، رغم عدم كفاية استعمالنا اللغوي ، بكلمة « المدينة - الدولة » إنما تشير في الأعم الأغلب إلى نمط الجماعات المدينية التي نشأت على شاطىء البحر المتوسط ، والتي امتازت بالقدرة على إقامة علاقات مع مواطنين في الخارج ، بمعنى آخر انها عبارة عن الجماعة المنظمة من مواطني مدينة ما مع ما يتعلق بها من أراض . بذلك تختلف عن المدينة بمعنى ، مكان السكن فقط . في بادىء الأمر ربما أشارت كلمة Polis إلى مركز الحكم الطبيعي ، القلعة المحصنة ، والتي على أطرافها تقوم المدينة بمعنى مكان السكن . في القرن الخامس أو الرابع قبل الميلاد صارت كلمة المدينة (Polis) تعني مركز القوة وما يتعلق به من مضامين ، هذا في الوقت الذي صارت تعني فيه الكلمة معاملات الجماعة المنظمة مع الخارج ، أما حين تكون المعاملات موجهة في إطار تنظيم المسائل الداخلية فقد استخدم اليونانيون كلمة Somos (ومعناها ، الشعب) فالمدينة Polis تعني إذن الجماعة المنظمة من المواطنين ، والمواطن من كان له حق - وعليه أيضاً واجب - المشاركة في مسائل المدينة كما له حق الاشتراك في « السلطة الاستشارية وفي السلطة القضائية (السياسيات 1275 ب 18 -21) . ومن مستلزمات المدينة ، الدستور : « إن الحكم السياسي في دولة هو تنسيق السلطات فيها ، لا سيما أخطر هذه السلطات شأناً » (السياسيات 1278 ب

---

(12) بالنسبة لما يلي راجع :
Bakkis, Politics LX III- LXVII 106

10) . إنها في الوقت ذاته شكل التنظيم المؤسسي في المدينة ، مع ما تتضمنه من تنظيم لحياة المواطنين ـ والمواطنون هم جماعة الأشخاص الذين لهم حق ، وعليهم واجبات ـ المشاركة في المدينة ـ بهذا المعنى يجب أن نفهم كيف يماهي أرسطو في أكثر من موضع بين الدستور وحق المواطنية . لذلك يتوجب علينا أيضاً أن نحدّد مجال دلالة كلمة « سياسي » ، إذ أن المعنى المميز لهذه الكلمة يعني « السلطة السياسية » ، خلافاً لـ « السلطة الاستبدادية » ، التي تمارس على العبيد وعلى غير الأحرار ، إن سلطة رجل الدولة « السياسي » إنما تمارس على الأحرار وعلى المواطنين المتساوين معه في المدينة ، باعتبار الجميع جماعة من الأحرار ومن المواطنين المتساوين(13) . وبذلك تأخذ عبارة أرسطو ، أن الانسان كائن سياسي كامل دلالتها : فالإنسان بهذا المعنى ليس حيواناً اجتماعياً ، لا يستطيع العيش خارج جماعة بشر آخرين وحسب ، إنه كائن مقدّر له أن يعيش وسط نوع معين من الجماعة ، المجتمع الجيد في مدينة منظمة ، تتساوى فيها جماعة الأحرار ، وفيها تتحقق الحياة بالسعي لتحقيق فضائل النفس .

بعد هذا الاستطراد الفيلولوجي نعود إلى مضمون كتاب أرسطو في السياسيات شكلياً ، يقسم الكتاب إلى مقدمة تتناول طبيعة المدينة ، تليها أبحاث ستة مترابطة . يتناول البحث الأول نظرية التدبير المنزلي باعتباره عنصراً منظماً لحياة الجماعة في المدينة (السياسيات 1253 أ حتى 1260 ب 24) . ويتناول البحث الثاني عرضاً لمجمل الدساتير السالفة ، بخاصة ، دستور أفلاطون (السياسيات 1260 ب 27 -1266 أ 30) ودستور فليئيس ونظام هيودامـوس (1267 ب 22 -1269 أ 28) كذلك دستور اسبارطة ، ونظام الكريتيين ونظام قرطاجة (1269 أ 29 -1274 ب 28) . أما المبحث

(13) السياسيات 1255 ب 16 -20 ـ 1277 أ 33 ـ ب 16 -1279 أ 21 ، 1295 ب 19 -27

الثالث فقد تناول البحث النظري في الدستور كشكل من أشكال المدينة، يلي ذلك تصنيف للدساتير تبعاً للمعايير الأساسية ، أو ما يمكن اعتباره نظرية أرسطو في شكل الحكم . أما المسألة التالية فقد عالجت مبدأ العدالة وما يحل بها في ظل الأنظمة الأوليغارشية والديمقراطية (1280 أ 7 -1284 ب 34) ثم أنهى هذه المعالجة بعرض تاريخي لنظام الحكم الملكي وما يتعلق به من أشكال (1284 ب 35 -1288 ب 2) . أما في البحث الرابع ، وعلى امتداد البابين الرابع والخامس من كتاب السياسيات ، فقد عالج أرسطو مباشرة بعض المسائل السياسية العملية ، وفي هذا البحث نجد وصفاً لمتغيرات بعض الأشكال الدستورية ، بخاصة الديمقراطية والأوليغارشية (1288 ب 10 -1295 أ 24) . بعد وصف الحكم الشعبي الذي نجده في معظم المدن المعتدلة ، نجد بحثاً عاماً تناول مسألة العلاقة بين الدستور وبين حق المواطنية (1296 ب ـ 1297 ب 28) . وبعد ملاحظات قصيرة تتعلق بقانونية المؤسسات والمستشارين والوظائف الأساسية في النظام الدستوري (1297 ب 35 ـ 238 أ ـ 15) ، نجد عرضاً موسعاً لأمراض السياسة . حيث نجد عرضاً للأسباب العامة والخاصة للثورات في الديمقراطية والأوليغارشية والأرستقراطية والمونارشية (1304 ب 19 -1316 ب 27) . أما الجزء الخامس من البحث فقد خصصه للجزء القانوني من السياسة ، ففيه بحث الظروف والوسائل التي تساعد على إرساء النظامين الديمقراطي (1316 ب 31 -1320 ب 17) والأوليغارشي (1320 ب 18 -1323 أ 10) . أما المبحث السادس فقد أعادنا مباشرة إلى نقطة الانطلاق في الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ذلك بتناوله الخير الأسمى والحياة السعيدة (1323 أ -1325 14 ب 32) ومن ثم تطوير نظرية المجتمع الجيد تبعاً لنموذج المدينة الأفضل والتربية الصحيحة (1325 -1342) .

لا يمكننا هنا أن نعيد إلى الأذهان باختصار ، المادة الغزيرة التي حللها

أرسطو في فصول كتابه . على كل بإمكاننا تتبع خطوط نظرية أرسطو في المجتمع الصالح عبر آرائه في المعاملة الجيدة ، ومن خلال دراسته المنحنى الذي يربط التقسيم الشكلي لأجزاء كتابه ، من المقدمة ومعالجتها لطبيعة المدينة ، الى تصنيف الدساتير ، ثم إلى الأمثلة التي يضربها متناولاً فيها أفضل المدن والتربية الصحيحة .

تنتمي المدينة كجماعة إنسانية إلى طبقة المركبات ، لذلك يجب ، من أجل تحليل طبيعتها ، الانطلاق من العناصر التي تتركب منها . وأول جماعة إنسانية تتشكل منها المدينة هي الأسرة ، وهي تستند الى العلاقات بين الرجل والامرأة ، بين الأهل والذرية ، بين الحاكمين بالطبع والمحكومين بالطبع . ومن أجل تحقيق حاجات أكثر أو أعلى ، حاجات تتجاوز الاهتمام اليومي بأسباب المعاش ينشأ عن اتحاد أو إتفاق أكثر من أسرة جماعة القرية . تستند السلطة في الجماعة القروية إلى علاقات السلطة الطبيعية كما هي في الأسرة ، وهذا ـ كما لاحظ أرسطو مستطرداً ـ هو السبب الذي جعل الملك على رأس أقدم المدن الهيللينية . ذلك أن سيادة الأب على الأسرة أمر طبيعي .

ومن اتحاد أكثر من جماعة قروية مع بعضها بعضاً تنشأ أخيراً جماعة المدينة الكاملة ، وفيها تبلغ الكفاية حدها ، فبعد أن يكون هدف الأسرة أول الأمر مجرد الحياة يصبح طموحها فيما بعد طموحاً الى حياة أفضل . بهذا المعنى يصبح نشوء المدينة أمراً طبيعياً ، إذ بها تبلغ الجماعة الأصلية ، الأسرة ، أهدافها . فالهدف حين يبلغ غرضه يصبح إذا ما اكتمل بمثابة الطبيعة . « يظهر إذن مما تقدم أن الدولة من الأمور الطبيعية وان الانسان من طبعه حيوان مدني » (1253 أ 1-3) .

(يلاحظ هنا أن المترجم يستعمل كلمة دولة ترجمة لكلمة Polis) .

إلّا أن الانسان ليس حيواناً برّياً ، كالنحل أو سواه ، باعتباره حيواناً مدنياً يعتبر أيضاً حيواناً عاقلاً مفكراً ، وبذلك يقع عليه معرفة الخير والشر ، الصح والخطأ : وما اختص به الانسان دون سائر الحيوان ، انفراده بمعرفة الخير والشر والعدل والظلم وما إليها . فجماعة المدينة الانسانية أساسها إذن المعرفة الأخلاقية (السياسيات 1253 أ 17 -18) .

خلافاً للمقدمة حيث نفهم النشأة الطبيعية للمدينة ، يركز أرسطو في مبحثه الثالث على الأشكال الدستورية باعتبارها صورة المدينة . وبذلك لا يعود السؤال عن ماهية المدينة ، بل عن المواطن ، أي عن العنصر الذي يشكل المدينة ، والبحث في الدستور هو بحث في النظام الذي يسود من يسكنون المدينة . والمدينة عبارة عن جماعة المواطنين (السياسيات 1274 ب 32 -41) . وهنا تبرز مشكلة أخرى ، ذلك أنه بإزاء البحث في من يعتبره دستور المدينة مواطناً فيها ، تبرز مشكلة الفضائل التي تنظم الحياة في المجتمع الجيد ـ أو كما يقول أرسطو : « يلي ما أتينا على ذكره ، بحثنا عن فضيلة الرجل الصالح وعن فضيلة المواطن الصالح . فهل يجب أن نعتبر ان لهما نفس الفضيلة أو لا ؟» (1276 ب 17 -18) .

للاجابة على هذا (السؤال) الجديد علينا تحديد فضائل المواطن الجيد . إن لمواطني المدينة هدفاً مشتركاً ، حسن سير الجماعة ، وجماعة المواطنين هي الدستور . وبذلك تصبح فضيلة المواطن الصالح مرتبطة بمضمون دستور المدينة . وبسبب وجود عدة أنواع من الدساتير ـ بعضها جيد وبعضها الآخر سيء ـ ونظراً لما تتطلبه هذه من فضائل في المواطنين ، لا يعود بالإمكان القول ان فضيلة الرجل الصالح هي بالذات فضيلة المواطن الصالح دائماً وفي كل مكان . والقول هذا ينطبق أيضاً على المواطنين في المدينة الصالحة ، حتى هذه تظل كُلّاً مركباً من عناصر مختلفة . والوظائف

المختلفة التي يتوجب على المواطنين القيام بها تحقيقاً لحسن سير العمل في مدينتهم ، تتطلب من أجل تحقيقها على الوجه الأكمل تملّك فضائل مختلفة . فقط في حالة واحدة تتماهى فضيلة الرجل الجيد مع فضيلة المواطن الجيد . وتتحقق هذه الحالة في شخص رجل الدولة ، الذي يتولى السيادة على مواطنيه . ذلك أن « السيادة السياسية » التي تمارس على الأحرار والعبيد سواء بسواء ، تفترض ، عكس الحكم الطغياني أو الاستبدادي القدرة على أن يكون حاكماً جيداً ، والقدرة أن يكون محكوماً جيداً . والفضيلة التي تكمن وراء هاتين القدرتين هي الفطنة أو حسن الاستشارة ، وهذه من فضائل الرجل الناضج .

فحين تتوافق فضيلة الرجل الصالح مع فضيلة المواطن الصالح في المدينة الجيدة ، يصبح بالإمكان طرح السؤال حول دستور المدينة الذي يحقق للإنسان غاياته وأهدافه . وهنا لا بد من اعتبارات ومعايير نقيس بها مختلف الدساتير ، باعتبارها صوراً للمدن التي تمثل ، لا سيما اثنتان منها : لنا أن نتساءل عن الهدف الذي تريد المدينة بلوغه من خلال الدستور ، ولنا أن نتساءل بعد ذلك عن الحاكم في هذه المدينة . إن هدف المدينة هو تحقيق حياة جيدة للانسان ، وهذا الهدف يتشكل من جملة حاجات المواطنين . فالدساتير الحقة هي تلك الأنظمة للسلطة التي تخدم حاجات المواطنين . والتقصير في ذلك يعني الوقوع على دساتير لا تخدم إلّا حاجات الحاكمين ومصالحهم الشخصية . كذلك يمكن التمييز بين الدساتير الحقة وتلك الخاطئة على أساس التساؤل عن من يتولى السيادة ـ الحقة أو الخاطئة ـ في المدينة . وهكذا نصل إلى تفصيل أشكال السيادة الستة، حيث تمثل الثلاثة الأولى فيها وهي الملكية ، الارستقراطية والحكم الشعبي ، فيما تمثل الأشكال الثلاث الأخرى وهي الطغيان، الأوليغارشية ، والديمقراطية

الدساتير الخاطئة(14) .

لا شك أن أصول هذا التقسيم إنما تعود الى أفلاطون(15) . إلاّ أن التصنيف الشكلي المبني على تحليل الصور المتعددة ، لا يمكن استعماله مجدداً ، إلا حين تبرز تعديلات جديدة تبرر ذلك . أولى هذه التعديلات نجدها في التمييز بين الحكم الديمقراطي وبين الحاكم الأوليغارشي ، إذ يكمن الفارق بينهما في عدد المواطنين المشاركين في الوظائف الحكومية ، لا في نوعيتهم . أما في الواقع فإننا نجد أن من معالم الديمقراطية مشاركة الفقراء في السيادة ، أما في الأوليغارشية فالسيادة تنحصر في الأغنياء . فعدد الحاكمين عرضي جداً هنا ، ذلك أنه في الظروف العادية غالباً ما يكون عدد الأغنياء قليل فيما يكون عدد الفقراء أكبر بكثير (السياسيات 1279 ب - 11 -1280 أ 6) . ثمة تعديلات أخرى ستبدو ضرورية ، خاصة لدى متابعة التحليل الوصفي للمجتمع ، ولدى اكتشاف عدد كبير من أنماط الحكم تختلف عن التي جرى تعدادها أعلاه ، ذلك من أجل إيجاد تبرير للتعديلات التي تطرأ على الظواهر الفعلية في المدينة . إن التوصل إلى المعايير التي تبنى عليها هذه الفوارق الوصفية قد تم بناءاً على الأجزاء أو العناصر التي لا بد منها لقيام المدينة ، وقد سمى أرسطو ثمان منها : الفلاحون ، الحرفيون - التجار ، الأجراء المياومون ، المحاربون ، وأعضاء المجالس القضائية والاستشارية ، الأغنياء الذين يساهمون برفع مستوى المدينة ، وأخيراً القناصل والحكام الذين يتولون زمام السلطة في المدينة ، تبعاً لتحالف هذه

(14) السياسيات 1278 ب 6 -1279 ب 10 . الأخلاق VIII -1160 أ 31 - ب 22. راجع أيضاً بخصوص انظمة الحكم : الديمقراطي الأوليغارشي ، الأرستقراطي والملكي : الخطابة -1365 1 ب 22 -1366 أ 6 .

(15) أفلاطون : السياسي 301 أ - 303 ت .

العناصر وللسيطرة الاجتماعية لواحدة أو أكثر من هذه المجموعات على الأشكال أو الصور المتعددة التي تتخذها المدينة . صحيح أن بعض هذه الصفات أو معظمها يمكن أن تلتصق بنفس الشخص ، إلا أنه لا يمكن للشخص عينه أن يكون غنياً وفقيراً في الوقت ذاته ، وهذا ما يجعل من فئة الأغنياء والفقراء الفئتين الأساسيتين اللتين يقوم عليهما بناء الدولة ، وهذا ما يسمح باعتبار الأشكال الأخرى بمثابة تعديلات أو متغيرات النمط الأوليفارشي أو النمط الديمقراطي (السياسيات 1289 ب حتى 1291 ب 13) .

هذا وقد لخص أرسطو مداخلته حول الأنماط الدستورية أو أشكال الدولة ، بالعبارات التالية : « لما قلنا أن الأحكام السياسية القويمة ثلاثة تحتم أن يكون أفضلها الحكم الذي يتولى تدبيره أفضل الرجال . والحكم السياسي المتصف بهذه الصفة ، هو الذي يتفق ان يتفوق فيه فرد بفضله أو أن تتفوق فيه أسرة برمتها أو جماعة من الجماعات ويستطيع فيه البعض أن يتسلم زمام السلطة والبعض الآخر أن يخضع لها ، رغبة في حياة يتوخاها المرء دون كل حياة أخرى .

« ولقد بينا في مقالاتنا الأولى أن فضيلة الرجل وفضيلة المواطن هما فضيلة واحدة في الدولة الفضلى . وجلي أن الأسلوب والمبادىء التي يضحي بها الرجل الفاضل قد ينشىء بها المرء أيضاً دولة قائمة على حكم الأعيان ، أو على الحكم الملكي . ومن ثم فالتربية والأخلاق التي تجعل المرء فاضلاً هي نفسها تقريباً التي تجعله أهلاً للسياسة وللملك » (1288 أ 32 ـ ب 2) .

تعالج المقالة الأخيرة (من السياسيات) مقال الدولة الفضلى . وإذا أردنا أن نعرف ما هو أفضل الدساتير للجماعة الانسانية ، يتوجب علينا أن نعرف أولاً ما معنى الحياة الفضلى ، ذلك أن المدينة (أو الدولة) الفضلى

هي تلك التي تستطيع فيها الطبيعة الإنسانية أن تتحقق على الوجه الأكمل . لذلك ، وقبل أن نصف ما يمكن أن تكون عليه المؤسسات في المدينة الفضلى ، علينا أن نعرف ماهية الطبيعة الانسانية وكيفية تحققها . لذلك لخص أرسطو في بداية الفصل الأول من الباب الأخير نظريته في الخيرات والسعادة وأجزاء النفس ، ومسألة الاستقلالية والتماثل بين الموجود الانساني والسياسي والإلهي :

إن أصناف الخيرات الثلاثة الواجب السعي لها هي الخيرات الخارجية ، والخيرات الجسدية والخيرات النفسانية . ثم إن امتلاك فضائل أخرى كالشجاعة والفطنة أو سوى ذلك يعتبر بمثابة السبب الأول لحياة سعيدة ، سواء بالنسبة للفرد أو بالنسبة للمدينة . وهكذا نصل إلى القناعة التالية : « إن الحياة المثلى لكل من الأفراد وللدولة جملة ، هي الحياة التي تشرف الفضيلة على سيرها بحيث يتم لها أن تشترك في أعمال الفضيلة » (1324 أ 2 -8) .

إن الحياة الفضلى سواء بالنسبة للمرء أو للدولة ، لا يمكن لها أن تتحقق إطلاقاً بفعل ظروف خارجية غير مناسبة . لذلك لا بد من بحث وتحديد « الوسائل المساعدة » التي تساهم في تحقيق ماهية المدينة والإنسان على السواء . لا بد من تصور بعض الفرضيات التي تتعلق بهذه « الوسائل المساعدة » إذ بدونها لا يمكن تصور بناء مدينة فضلى ، على كل لا بد لهذه الفرضيات أن تكون في إطار ما هو ممكن ، أو في إطار الشروط القابلة للتحقق ، وإلاّ ضاع التعامل مع الواقع وصار البحث عقيماً (1325 ب -33 49) .

والشروط الأولية التي تتضمنها هذه الفرضيات تتناول برأي أرسطو المجالات المادية الأربعة التالية : عدد السكان ، مساحة الرقعة ، موقع المدينة / الدولة ، وأخيراً الفطرة أو الصفات الطبيعية للسكان .

يجب أن يكون عدد السكان كبيراً بالقدر الذي يحقق للمدينة استقلاليتها ، وليس كبيراً الى درجة يتعذر معها الاحاطة بما يدور فيها . إن شرط الجمال كشرط النظام هو المقياس الصحيح ، والقوانين الصحيحة ليست أمراً آخراً غير النظام الجيد . ولا يمكن لتنظيم القوانين أن يطال فئة كبيرة جداً من الناس ، وحدها القدرة الإلـهية ، لا الإنسانية ، تستطيع أن تنظم الكون بأكمله . عدا ذلك ، في الدولة الفضلى لا بد من انتخاب الرؤساء حسب كفاياتهم ، فإذا كان العدد كبيراً تعذر ، أن يعرف كل مواطن قدرات مواطنيه الآخرين وكفاياتهم ، وهكذا تخضع عملية انتخاب الرؤساء لمحض الصدفة . (1326 أ 5ـ ب 25) .

الشيء نفسه يقال كذلك بالنسبة لمساحة رقعة الدولة وعظمها . إذ يجب أن تكون المساحة خاضعة للمراقبة ، ومع ذلك كبيرة ومتنوعة بما فيه الكفاية ، لتتمكن الجماعة من جني المحاصيل والمواد الأولية التي تحتاج إليها . ويجب أن تكون واسعة بشكل يتيح للساكنين فيها « العيش عيشة دعة وحرية وقناعة » . من الناحية العسكرية يجب أن يتيح الموقع للساكنين فيه بسهولة الدفاع عنه ، ويجب أن تكون المدينة بالذات مشادة بشكل يسهل لها حماية سائر رقعة الدولة من جهة ، وأن تكون سوقاً يسهل عبوره من جهة ثانية ، ولقرب المدينة من البحر حسناته وسيئاته . للمنفذ على البحر حسنته العسكرية والاقتصادية ، ومن ناحية ثانية لا يستحسن إطلاقاً تطور الدولة الى مدينة ـ مرفأ ، ذلك أن تدفق الغرباء وتسرب عادات وتقاليد غريبة لا بد أن يؤثر على تماسك الجماعة ووحدتها (1326 ب 26-1327 ب 15) .

بالنسبة للصفات الطبيعية التي ارتأى أرسطو توفرها في المواطنين ، اختار الإقدام والشجاعة والفطنة والذكاء ، من بين الصفات الأخرى التي رأى انها موجودة في الشعب الهيلليني . (1327 ب 19 أ 16) . وكأنه باختياره لمثل هذه الفرضيات الممكنة ، وغير المستحيلة ، يقدم عرضاً

لمؤسسات المدينة المثلى .

يبدأ بناء المدينة المثلى بتحديد جديد للعلاقات بين هذه المدينة ، وبين العناصر المؤلِّفة لها . فالمدينة عبارة عن بنية مركبة ، وفي بنية كهذه لا يمكن اعتبار كل العناصر الضرورية لتأليفها عناصر البنية بالمعنى المحدد للكلمة . كما أن الانسان يحتاج من أجل حياته لآلات وملكات محدودة ، ولكن هذه ليست أجزاء من ذاته ، كذلك تحتاج المدينة الى العديد من « القنايا » (المقتنيات) « على أن القنايا ليست في شيء جزءاً من الدولة ، مع أن كائنات حية كثيرة تكون جزءاً من المقتنيات ، أما الدولة فهي شركة متماثلين ، يبتغي منها السعي وراء الحياة المثلى المحتملة التحقيق » (1328 أ 35 -37) . صحيح أنها تحيط بكافة أنماط التحقيقات الانسانية ، ولكن الجماعة ليست أي نوع من أنواع البشر ، وبما أن تحقيق الطبيعة الانسانية ليس بمتناول الجميع ، فليس باستطاعة كل فرد مشاركة الجماعة المتماثلة له . ولا بد للمدينة في وجودها وفي استمرارية حياتها من وظائف متنوعة كاستصلاح الأرض . والفنون والأعمال الحرفية ، الدفاع وتملك الأراضي ، الخدمات الدينية والممارسات السياسية والقانونية . وهنا يطرح السؤال التالي : ما هي الوظيفة التي يجب على مواطني الدولة / المدينة القيام بها قبل سواها ؟ هنا يصل أرسطو الى الاستنتاج التالي : في الدولة المثلى لا يجب أن يقوم المواطنون بأعمال الفلاحة أو الأشتغال بالحرف اليدوية أو بالتجارة . ذلك أن هذه الوظائف تصرف المواطن عن تحصيل الفضائل الكفيلة بتحقيق سعادته . على المواطنين إذن الانصراف الى وظائف أخرى كالجندية ، الكهانة ، والقضاء ، وعليهم إبان حياتهم المشاركة بجملة هذه الوظائف (1328 ب 6 -1329 أ 39) .

ينتهي كتاب السياسيات بأبحاث مستفيضة عن تربية الناشئة . إلا أن تفصيل كيفية تنشئة الناس على الفضيلة ، والذين سيصبحون من ثم

مشرعي المدينة لم يصلنا إلا مجزءاً . ومع ذلك فقد وصلنا مبحثه عن أهداف التربية ، وتنمية الفضائل التي يحقق بها المرء ذاته بفعل مشاركتـه في العقل الإلـهي (Nous) . وهكذا تقودنا الأبحاث الأخيرة من « السياسيات » الى بداية أبحاثه في « الأخلاق الى نيقوماخوس » .

* * *

إن علم أرسطو الجديد هذا ، العلم السيـاسي كما أودعـــه كتابيـه : السياسيات ، والأخلاق ، كما تناهى إلينا ، هو علم المعاملات الفلسفي . إن علم الأهداف الحقة للمعاملة وللمؤسسات الاجتماعية ، التي تحقق فيها الطبيعة الانسانية حدها الأقصى . لذلك يعاد البحث بنظام الجماعة المثلى ، وبالمؤسسات الاجتماعية التي تساهم بتحقيق الطبيعة الانسانيـة على ضـوء مثال « المدينة المثلى » . إلا ان هذا المثال بالذات ، خاصة إذا ما أسيء فهمه واعتبر تتويجاً لنسق سياسي بالمعنى العقيدي للكلمة ، قد أثار مقاومة عنيفة من قبل المفكرين المعاصرين وعلى اختلاف مناحيهم في التعامل مع المجال السياسي . لذلك ، لا بد من إيراد بعض الكلمات بهدف الإيضاح .

إن نظام المجتمع الجيد قد تم تحليله في الفلسفة الأفلاطونية ـ الأرسطية على نموذج المدينة المثلى . وتستند أسس بناء هذا النموذج على مـا في طبيعة الانسان من مبدأ إلـهي : إنه المبدأ الفعلي . تبعاً لنموذج هذا البناء نجد أن للمدينة المثلى صفتين أساسيتين : فهي كبيـرة ، مزدهـرة ومتميزة أيضـاً إلى الحد الذي يتيح لقسم من المواطنين ، القسم القادر على استخدام الوسائل الخارجية ، وتحقيق حياته العقلية على الوجه الأكمل . وهي من ناحية ثانية ـ على مستوى المؤسسات ـ منظمة بحيث تتيح للعقل الانسياب الى السيـاسة وبحيث يصبح العقل قوة من قوى الحياة الاجتماعية . بذلك لا تفقد معايير المجتمع الذي يستحق اسم المجتمع الصالح شيئاً من صلاحيتها .

ثم إن التغيرات التاريخية والفروقات المتتالية التي طرأت على العلم بالأنظمة الاجتماعية والانسانية ، تجعل إدخال بعض التطورات على نتائج الأبحاث الكلاسيكية أمراً لا بد منه . لقد انطلق أرسطو شأن سائر المفكرين الاغريقيين من اعتباره أن المدينة تشكل أكبر وحدة سياسية قائمة بذاتها وقادرة على التحرك والعمل السياسي . صحيح أن النظريات السياسية القديمة قد تحدثت عن جماعات أكبر مثل (الأمة Ἔθνος) كما تجسد ذلك في الحكم الفارسي ، كما عرفت جماعات باسم (Hellas) ذكرها هيرودوث في كتاباته ، وهذه تستند الى اتحاد رباعي لجماعات لها نفس الأصل وهي لغة مشتركة ، آلهة مشتركة ومعبد مشترك وعادات مشتركة . إلا أن هذه الجماعة ليست وحدة سياسية بالمعنى التقني لهذه الكلمة . إن تصور مدينة صغيرة يتعارف فيها الناس جميعاً ، يناديهم مناد واحد ويسمعون نداء متحدث واحد ، يجعل من نظرية أرسطو في « المدينة الفرضية التي لا يمكن البرهنة على صحتها: كي يكون المجتمع جيداً ، عليه أن لا يتخطى كبر المدينة » .

إن فرضية من هذا النوع لم تعد مقبولة في أيامنا ، إزاء هذه الفرضية يمكننا الآن على سبيل المثال التذكير بموقف ليوشتراوس Leo Strauss . إن المجتمعات الحديثة التي لا تسمح لمواطنيها المشاركة الفعلية بكامل شؤونها ، بسبب إتساع رقعتها ، لا تعتبر بالمفهوم الكلاسيكي جيدة ، ولا يمكنها أن تكون كذلك . إلا أن الملاحظات التجريبية التي يمكن إجراءها على أرض الواقع تظهر ان الثورة الاجتماعية الصناعية والتقنية في عصرنا الراهن قد حملتنا على إعادة النظر في بعض العوامل المجهولة لدى الاغريق ، بحيث يبدو تطوير الديمقراطية والبحث الدائم عن تنظيم المجتمع الجيد ، أمراً محتوماً ولا يشكل حاجزاً أو عقبة . وهذا ما يتمثل ، رغم ما في ذلك من مشاكل ، في تحسين وسائل الانتاج والاتصال والمواصلات ، وبإحلال

النظام الديمقراطي القديم بشكل سلطة تمثيلية جديدة » .

إلى جانب ذلك ، يظل الفارق بين تفكيرنا وتفكير أرسطو قائماً ، خاصة حين يؤكد وجود فئة من النـاس في كل مجتمـع يطلق عليهم اسم « العبيـد بالطبع » ، أي ممن لا يستطيعون تحقيق طبيعتهم ، بحيث يمكن للمؤسسات القضائية تبرير كل معاملة سيئة بحقهم ، ذلك لعدم تمتعهم أو لعدم قدرتهم على التمتع ، بمسؤوليات المواطن في الدولة الجيدة . أما الآن فقد تم تخطي مثل هذه التصورات ، وذلك بفضل الديانتين اليهودية والمسيحية ، اللتين لا تنظران للانسان حسب موقعه أو وظيفته الاجتماعية ، بل باعتباره كيفية ، ومخلوقاً مشابهاً لله في خلقه . عدا ذلك ، أدخلت المسيحية مفاهيماً سياسية جديدة أكثر تعقيداً ، وذلك لاعتقادها أن التحقق الانساني الكامل لا يتم في مجال العالم السياسي ، بل وفي جزء كبير منه في العالم الأخروي .

لا شك أن لتصور علومنا بالانسان وبنظامه وبالتغيرات التاريخية التي لا يمكن معرفة مداها ، قد دفعتنا الى تطوير النموذج الذي وصلنا عن المدينـة المثلى .

رودولف ستارك
البناء الكلي لسياسيات أرسطو

إلى جانب غرضنا الأساسي ، إظهار البناء الكلي لسياسيات أرسطو ، علينا أن نتخذ موقفاً ، وبشكل واضح من الدراسات التحليلية التي تناولت هذا الموضوع . فلا يمكننا من جهة الانطلاق من المواقف الثابتة التي أظهرها فيلاموفيتزن Wilamowitzen في كتابه أرسطو وأثينا Aristoteles und Athen والتي أيدها فيما بعد كل من W. Jaeger وW. Theiler ، من جهة ثانية علينا أن نقر ، بما استطاع أن يجمع هذا الكتاب والسياسة عنوانه الأساسي ، من مواقف سياسية مختلفة ومتعاقبة زمنياً ، وبالنتيجة المنطقية التي يخلص اليها ، وبالوحدة التي تؤلفه . فالتحليل يظهر لنا الاجزاء المفردة التي تشكل منها الكل فيما بعد ، أي المناهج المفردة ، هذا إلى جانب نشأتها واتحادها ، أي سيرورة الموضوعات والمشاكل المطروحة ، وكيفية التطرق إليها ، في المعالجات المتشابهة ، مما يظهر بالفعل ظاهرة التحليل الغائي الأرسطي . سوف نوفي هذه الخصوصية حقها ، من خلال تتبعنا للوحدة الداخلية لطريقة البحث الغائية هذه . دون أن نتجاهل في الوقت ذاته ما لسيرة أرسطو ، وما للبحث التحليلي من نتائج : لا تهدف دراستنا إعطاء مضمون مفصل ، بل معالجة أهم ما تضمنته هذه «السياسيات» ، أو بعبارة أخرى ، إظهار الموضوعات التي أراد أرسطو نفسه إظهارها .

يتجه البحث حالياً لاعتبار أن أرسطو ، الذي دخل أكاديمية أفلاطون

عام 368 / 367 قد بدأ جمع مادته قبل عام 360 ق.م . والميل الطبيعي للملاحظة لم يكن هنا وحده حافز أرسطو ، بقدر ما كانت التجربة التي عاين فيها أن مادة أفلاطون لا تولي المجالات السياسية ولا طبيعة الأشكال السياسية اهتماماً عميقاً .

تعتبر الفترة التي قضاها أرسطو متنقلاً بعد وفاة أفلاطون (347) من لسبس ، إلى مكدونيا الى استاجيرا ودلفي وأخيراً إلى أثينا ، فترة جمع فيها تصاميم وخطط مؤلفاته ، وذلك بالتشارك مع تيوفراست واكسلثينس [السكيوني] . أما السنوات الأخيرة من إقامته في أثينا (334 -323) فقد قضاها في تجميع الدساتير وبحثها ودراستها .

يحسن بنا في حكمنا على عملية التجميع هذه ، أن نعيد إلى الأذهان ما اكتسب أرسطو من ميل إلى مفهوم التجريب الذي اكتسبه لدى تتلمذه على أفلاطون . إذ ان الأمر لا يقتصر على مجرد معاينة واقعة بسيطة ، لم يكن أرسطو بغافل عن محدوديتها ، بقدر ما يتعلق بالتقصي والاستعلام عنها ، من ضمن نظرية ثابتة وممارسة محدودة . فالمعرفة التاريخية ، والتجربة الشخصية لا تصبحان قابلتين للاستعمال إلا من خلال النظرية ومن خلال إخضاعها لعملية تقييم . فالمادة هنا ليست مهمة ، بقدر ما تهم النظرية التي تأتي عنها . وللتدليل على مدى إسهام حياة أرسطو السياسية ببلورة مفاهيمه ، نكتفي بالاشارة الى الحاكم هرميا ، إلى الملكية المقدونية ، وإلى الحياة الدستورية في استاجيرا وأثينا . فقد عاش أرسطو في مسقط رأسه ديمقراطية المدينة الصغيرة ، فمساهمته هنا في الحياة السياسية بعد هرمه أو في أثناء وجوده في أثينا محروماً من حقوقه ، تظهر لنا حصافة رؤيته التاريخية والعملية للديمقراطية في شبه الجزيرة الاتيكية (Attika) ، هذا ما تشير إليه سياسياته . أما تاريخ الدستور الاثيني ، فهو يرقى بوضوح الى سولون باعتباره المؤسس الحق لأشكال الحياة الديمقراطية ، في حين يعكس الجزء

العملي واقع الحقيقة الديمقراطية المعاصرة . إذ لا نشهد هنا أية إشارة نقدية . أما إذا كان من الواجب هنا التأييد والاعتراف بهدوء بمثل هذا الشكل من الحياة السياسية ، فالأمر ما زال مطروحاً .

مما تجدر الاشارة اليه ، ان الأفكار التي يمكن انتظارها في مقدمة « السياسيات » لا نجدها في موقعها بل في نهاية كتابه « الأخلاق الى نيقوماخس » . هنا يسمي أرسطو مواضيع منهجه الأساسية : فيشير إلى ما لم يسبق له بحثه ، بخاصة مسألة التشريع والحياة الدستورية ليخلص الى الدور الذي تلعبه الفلسفة في الشؤون الانسانية . « علينا بادىء ذي بدء أن نشير الى مسألة ما إذا كان أجدادنا قد تركوا لنا شيئاً جيداً ، وأن نبحث في ضوء الدساتير التي جمعنا ، عن ظروف الحياة في كل نوع من أنواع هذه الدساتير ، في أي منها تكون الحياة السياسية جيدة ، وفي أي منها تكون سيئة . فإذا ما انتهينا من هذه المسألة ، علينا ، ربما بشكل مختصر ، أن نشير إلى أفضل هذه الأشكال الدستورية ، وكيف يتكون كل دستور وينظم وما هي القوانين والمثل التي عليه تحبيذها » تشير هذه الفقرة بوضوح الى الجزء الثاني من السياسيات (الباب الرابع حتى السادس) أي ذلك الجزء الذي يقيم النظم والتشريعات السياسية ، والذي يلمح إلى بعض الكتب السياسية . وبما أنه أغفل الاشارة الى المشكلة التي يعالجها الكتاب الأول ، فبإمكاننا اعتبار هذه الفقرة ، في أجزائها الاساسية ، فقرة مضافة ، أو أنها فقرة لم تكتمل بعد بشكل تأليفي متكامل . أما الكلام عن التشريع وعن المواطنية ، وبما أن الموضوعان يشكلان في الأساس موضوعاً واحداً ومادة كل نقاش في المنهج ، لذلك يمكن اعتبارهما موضوع السياسيات العام . إن بداية الجزء الأول من السياسيات كما هي في بنيتها ، تذكرنا ببداية الفقرة A من « الأخلاق الى نيقوماخوس » وبالفقرة A من « ما بعد الطبيعة » ؛ من الجائز أن تكون مقدمة « الأخلاق الى نيقوماخوس » قد اعتبرت نموذجاً في

مؤلفاته ، ولذا فقد عدلت في الباب الأول من « السياسيات » ، وبذلك اكتسبت شكلها النهائي الموجود بين يدينا . ثم ان الترتيب المنهجي الذي انتهى الينا ، ربما تم بوحي من العبارات الأخيرة الواردة في « الأخلاق الى نيقوماخوس » . وبعد ، يمكننا التساؤل ما إذا كان ترتيب السياسيات قد تم بالفعل بعيد أو أثناء تحرير « الأخلاق الى نيقوماخوس » ؟

عرض Jaeger الميزة اللاحقة للباب الأول (من كتاب السياسيات) بشكل مقنع . وفيه « عرض للبناء ككل » . حيث أظهر الشروط الطبيعية لقيام الدولة ، وعناصر الحياة الاجتماعية فالتأمل في تكوين الدولة ـ وهنا تظهر الطريقة الغائية بشكل واضح جداً ـ يقود للبحث في علاقات السلطة ـ أو الاحترام التي تسود في الأسرة ـ (أي في البيت) كما تتناول كذلك موقع الأشخاص الذين يتكون منهم البيت والحكم عليهم ـ والكلام عن الرق ـ وهذه مسائل مطروحة في حينها تطرق اليها أرسطو ، حتى ما تعلق منها بتقييمه للأعاجم [غير اليونانيين] . ونلاحظ بسرعة تحول الحياة المدينية الى حياة صناعية ، وذلك من خلال استشهاده في كلامه عن الحياة الفلاحية بكتاب مثل هزيود ، وحين يوضح آراءه عن بيت الزوجية بأحكام منسوبة إلى أمثال خروندس وايمينيذس(1). تتكون القرية من إئتلاف الأسر الكبيرة، وقد عبر أرسطو عن ذلك بحسن استعماله لعبارة ἀποικία التي تعني الخروج عن البيت الأبوي . يشير الاستشهاد بأبيات من أوذيسة هوميروس بشكل مجازي الى النظام داخل المنزل(2) : والتطور الذي حصل بعد ذلك متروك أمر تقديره للسامعين . أما جهل هؤلاء بماهية الملك فواضح من إشارته لموقع زيوس من آلهة الأولب : فالملكية بنظر هوميروس شأنها شأن ما

(1) راجع السياسيات ترجمة الأب اغسطينوس بربارة ص 7 فقرة 6 مع الحواشي .
(2) البيت المستشهد به هو « كل يسوس بنيه وأزواجه » السياسيات ص 8 .

كان يعرف في القرن الرابع (ق . م .) بـ «Basileus» لا يمكنها أن تحمل أي تقارب مع ماهية الملك كما تصور أرسطو ذلك تاريخياً . إن طرح الموضوع هنا ليس مجرد صدفة بل هو بمثابة الاعلان عن الموضوعات اللاحقة ، فعدم التساوي في معالجة بعض المسائل ، أو عدم التناسب في بحث بعضها الآخر مرده لتناول أرسطو لها في مناسبات أخرى ، أو في كتاباته المعدة للعامة كما هو معلوم . هذا وقد رد أرسطو التطور لبلوغ مرحلة القرية الى عوامل تاريخية دون أن يقدم أي تبرير عقلي يثبت به ذلك . أما عن صيرورة المدينة فقد أدخل في تدليله عليها ، الفكرة الغائية كعامل حاسم في بلوغ مرحلة التطور هذه : تنشأ المدينة عما تنطوي عليه من عناصر الاكتفاء الذاتي (أي سد ضروريات المعاش المادية) كما تسعى لبلوغ حياة أخلاقية جيدة ، مما يحقق سعادتها . فالنزعة المدنية التي تميز الانسان بالطبع ، تبلغ غايتها إذاً في الحياة الجماعية داخل المدينة . هنا تشكل المعطيات التاريخية الى جانب المظهر الفلسفي ماهية جديدة ، حيث يبدو التفسير الغائي الارسطوي تدليلاً على ما يمكن تجريبه تاريخياً ، وما كان معطى بشكل طبيعي . وبذلك ينال الحديث عن عالم الانسان تألقاً جديداً .

تتحدد ماهية الانسان بما يختص به من ميل طبيعيّ للحياة المدنية ، وهذه تترجم بما لديه من قوة ومن طاقة في التأثير على أشكال الحياة المدينية ، والتي تتحدد بشكل غائي . فالانسان وحده من جملة أعضاء المدينة القادر على القيام بوظيفته ، والقادر على تحقيق غاياته بكامل أبعادها وأعماقها . هنا يجد الاحتكاك الانساني والعلاقة الشخصية التي تبدأ من العائلة وتمتد لتطال أكبر عدد من المواطنين نهايتها . ينتج عن ذلك سعة المدينة في حدودها القصوى : أي أكبر دائرة ممكنة يستطيع الانسان فيها أن يحقق غايته الأخلاقية على أكمل وجه . يشكل التشديد على المعرفة الأخلاقية وضرورة تحققها أساس السياسة لدى أرسطو . صحيح أن هذه نقطة لم تعالج بتوسع

في السياسيات ، لأن هذا (الكتاب) عبارة عن بناء يجد أعمدته الأساسية لا فيه بالذات بل في الأخلاق - وهكذا تتحقق الاشارة التي أوردها أرسطو وجعل بموجبها السياسة والأخلاق ميدان بحث واحد ، تبعاً لعبارته الواردة في نهاية « الأخلاق الى نيقوماخوس » عن « فلسفة الأمور الانسانية » .

تشكل الأسرة إحدى العناصر المكونة للمدينة : وهذا ما أملى عليه ضرورة بحث النظام السائد فيها ، وبخاصة ، التدبير المنزلي وما يشمل من 1 - الادارة السيدية 2 - وشائج الاحترام بين الزوجين 3 - سلطة الأب على الأبناء . هذا وقد امتنع أرسطو عن التوسع في هاتين الفقرتين الأخيرتين ، وملاحظاته النادرة التي أوردها في الفصل الثاني عشر تستند أساساً على شروحاته في الأخلاق . أما مسألة الرق فقد توسع في شرحها ، وهذا ما قاده بالضرورة لبحث ماهية الملكية والغاية من التملك وللبحث في الكسب عامة ، والكسب المالي في حدوده الطبيعية وطرق استعماله الصحيحة . وبذلك أجاب على أسئلة تتجاوز الادارة البيتية وتطال سيرورة الصناعة الصاعدة ، بحيث يمكن اعتباره باحث علم جديد : علم المالية . لقد قرأ أرسطو بدقة تأثير (المشترع المالي) ليكورغس في أثينا ، كما اعترف بأثر الادارة المالية في تثبيت النظام في الدولة ، مع اعترافه بأن ذلك لا يلعب إلا دوراً متعاوناً أو إضافياً بالقياس الى الوظائف الصعبة التي تتطلب توجهاً أخلاقياً كاملاً . وقد كان ذلك بالنسبة لأرسطو سبباً - من جملة أسباب أخرى - حمله على عدم التعرض لهذه المسألة في بحثه لدستور أثينا . فالتقييم الأخلاقي للرأسمال المكتسب وطرق استعماله ، تتوافق كلياً مع الملاحظات التي أدلى بها في كثير من كتاباته السياسية والأخلاقية ، بل وحتى في الخطابة كما في إحدى حواراته ، المعدة للعامة . ومن الجدير بالذكر أن بعض الفقرات المنسوبة الى ليكورغس تتوافق كلياً مع أحكام أرسطو الأخلاقية . لا شك ان اهتمام أرسطو قد انصب على الاشارة الى ما يتلازم مع التبرير

المالي الذي عليه أن يخدم ما هو طبيعي كما عليه أن يكون للانسـان بما هـو غاية أداة مساعدة أو آلة تسهل له إظهار أثره الأخلاقي . هكذا يتوجب على هذه الآلة أن تكون في خدمة المتطلبـات الأخلاقيـة وأن تتكيف بالتـالي مع المعطيات الوظيفية . فاستعمالها المخالف للطبيعة يولـد سيئات ليس أقلهـا اكتناز المال وتزايد الربا . ثم ان التجربة الاقتصـادية ، ووضـع الكتابـات حول تسوية التربة ، وزراعة الكرمة أو النباتات الزيتية يعتبـر من الشروط التي لا بد من توافرها لمزيد من النجاح الاقتصادي . أما ارتباط الاقتصـاد بـالطبيعـة فواضـح جداً من الاحتكـارات . ولا بد للسيـاسي من اكتساب المعرفة بهذه الأمور . بتأكيده على وجود بعض الساسة ممن اكتسبوا مثل هذا العلم ينهي أرسطو الفصل المخصص للاقتصاد . (الفصل الرابع من الباب الأول ، بترجمة السياسيات العربية) .

بتنـاوله مجـدداً للوضع داخـل البيت ، يركـز أرسطو عـلى الفـروقـات السائدة في التدبير المنـزلي ، ما تعلق منها بالـزوجة بـالأولاد ، وبالعبيـد . وبإشارة واضحة منه لأبحاث أجراها في مناسبات أخرى يركز هنا على بعض الأمور المتشابهة في الحياة الدستورية والتي تذكر بالتطابق في الواجبـات بين المجالين . أما في بحثه للعلاقة بالعبيد داخل البيت فقد طرح مجدداً المسألة التي تميز العبد عن الحرفي (الذي يعمل بيده) ، المستأجر لبعض الوقت ، وذلك من حيث القدرة عـلى تحقيق إنجاز لـه طابعـه الأخلاقي . نستـطيع القول ببساطة أنه يوجد الى جانب الاختلاف الطبيعي والطبقي ، اختلاف في القـدرات على تحقيق إنجـاز له طـابعه الأخـلاقي . علينا ، فيـما يتعلق بالواجبات الأخلاقية وما يتعلق بالفروقات الطبيعيـة ، الانتباه والاعتبـار ، لأن ما نصادفه في البيت لا بد أن يؤثر على الحياة بأكملها . فالتركيز على قيم التربية البيتية ، هو بمثابة الاشارة الى الشروحات التي ستلحق في نهاية كتابه « السياسيات » . فلهذا الفصل من السياسيات دلالتـه ، التي تشابـه نهاية

كتابه « الأخلاق الى نيقوماخوس » ، إذ أن الأبواب الأخرى هي بمثابة التكملة . فمن المعلوم أن « السياسيات » عند أرسطو قد وضعت بين أيدينا جملة من المعاملات والممارسات .

تستند السياسة ، شأن الأخلاق عند أرسطو ، على قاعدة ميتافيزيقية . فالعلاقة بين الخير والواقع هي المسألة الأساسية التي ترافق اطروحات كتابه « السياسيات » . إلا أنها ليست الوحيدة . فمسألة الكمال ، أو عدمه ، ومسألة الشر الميتافيزيقي ترافق الانسان وانجازاته وتحدد الاختبار النقدي لما تم انجازه .

إن الحكم على العرض وعلى النقد الذي قدمه أرسطو للانجازات والكتابات التي سبقته ، وهذا ما يشكل مضمون كتابه الثاني (الباب الثاني) في السياسة ، ليس ممكناً ، إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار الشكل الذي حقق فيه أرسطو عمله هذا والوجهة التي أرادها له . والشروحات التاريخية التي نجدها في « الماورائيات » (الكتاب A) تعطينا أفضل دليل على ما نقوله . فأرسطو لا يعتبر أن من واجبه ، باعتباره باحثاً في التاريخ العملي ، تقديم تقرير لا فجوة فيه ، أو تقديم رؤية لا يعتريها أي نقص . ما يقدمه ليس إلا أجوبة عن أسئلة نجمت عن تقديمه بحثاً فلسفياً للمواقف والمواضيع التي يطرحها . ففلسفة المعطيات التاريخية ناجم إذاً عن طرحه لمسائل لها طابعها التاريخي . إن مناقشة أرسطو لبعض الدساتير ، أو لمشاريع الدساتير ، للبناء المثالي للدولة الذي ينتقده ، كل ذلك لا يستند إلى معالجة كاملة ، ولا الى وثائق تاريخية بالمعنى الذي نفهمه اليوم . لذلك علينا أن ننتبه في إعادة صيغه أو في نقل أفكاره ، وإلا أدى النقل الى مسخها . لهذا لا نفاجأ ، حين نجد في ما أورد عن مشاريع أفلاطون حول الدولة وما انتقده فيها ، من أحكام مريرة وقاسية . كذلك علينا أن نأخذ بعين الاعتبار أن الذكريات ، أو النقاشات أو الاقتباسات عن

كتابات أفلاطون حول الدولة تعود إلى مرحلة تتلمذة في الأكاديمية ، وهي كتابات أخذت شكلاً آخراً لدى صياغتها النهائية كذلك هي الحال في شرائع فيلبوس أو أبوس .

إعتبر أرسطو في بداية الباب الثاني من « السياسيات » أن الهدف من بحثه هو النظر في المجتمعات المدنية « لمن استطاعوا أن يعيشوا وفق أمنيتهم ويحققوها كلها . لتحقيق هذا الشكل لزمه أن يبحث في أشكال الدساتير التي تستخدمها طائفة من الدول المشهورة بحسن نظمها ، أو تلك التي صاغها بعضهم والتي خيل اليهم لبعض الوقت أنها حسنة . ولأجل ذلك ، يعتقد أرسطو ، أنه لا بد من بحث الأمور المشتركة بين جماعة المواطنين . وقد قاده هذا السؤال لبحث النقاط الحساسة في بناء الدولة كما أرادها أفلاطون ، وبخاصة مسألة شيوع النساء والأطفال الى جانب شيوع المقتنيات . وهنا يؤكد أرسطو أن وحدة من هذا النوع ستضر الدولة ، إذ أن الدولة بطبيعتها «جمهرة ما»، إلا أنها ليست جمهرة من الأسر وحسب بل هي تتألف أيضاً من أناس مختلفين ، ثم هي لا تتكون من أشباه ونظراء . فالوحدة العضوية تفترض اختلاف العناصر المكونة لها . أما نقد أرسطو لكتاب النواميس لافلاطون فقد تم بسرعة وذلك من خلال مقارنته بكتاب « الجمهورية » . ذلك أن أفلاطون رغم إدعائه بالاقتراب من الدولة الموجودة ، إلا أنه قد أعادنا ، حتى في التفاصيل الى شكل الدولة التي أراد طرحها في كتاب الجمهورية . تفتقر مثل هذه الملاحظة النقدية ، عكس ما هو مألوف عن أرسطو ، الى المعرفة الكاملة بمؤلفات أفلاطون . فهي تشير بالطبع إلى جانب امكانية مقابلة هذين الاثرين ، إلى الطريقة والاتجاه الارسطوي في المغالاة . ثم إنها ملاحظة تفقد من ارتباطها بالواقع ، من خلال اكتشافها للنزعة العامة . وهكذا تم التطرق الى مسألة كثافة السكان ، الأمر الذي قاد في القرن الرابع (ق. م.) الى الاستعمار ، مع

ما يستلزم ذلك من حديث عن تحديد عدد الأطفال (في العائلة) مع الأخذ بعين الاعتبار ان الفقر يقود للتمرد والانحراف . رأى أفلاطون أن لا يكون النظام السياسي الذي يجبز وفقاً على الديمقراطية أو الأوليغارشية ، بل شكلاً وسطاً بينهما ، وهذا ما اعتبره بعضهم من أفضل الأشكال لاستيعابه ، أو لتآلفه مع جملة من أنواع الدساتير . أما أرسطو فقد اعتبر ذلك من أسوأ الأشكال ، لأنه لا يقوم على أي تآلف بل ينزع نحو الأوليغارشية . أخيراً أنهى أرسطو تعليقه أو نقده « لنواميس » أفلاطون بإشارته الى الخطر الناتج عن انتخاب الموظفين (المختارين) خاصة حين يتحالف هؤلاء مع بعضهم بعضاً مما يؤدي إلى التحكم الدائم في الانتخاب . [راجع السياسيات ص 71] .

وفي نقده لمشروع الحكم المقدم من فليئس الخلكدوني (راجع السياسيات ص 72 مع الهوامش) يحافظ أرسطو على الاتجاه النقدي عينه الذي تناول فيه أفلاطون . هكذا أشار الى المساواة في التقنيات لدى أهل الدولة . أما العرض غير الكافي لوجوب فرض تربية مساوية فقد أتاح الفرصة لابداء ملاحظة تتعلق بضرورة إيجاد مثل هذه التربية ، هذا الى جانب إيضاح الهدف منها . نلحظ في هذا النقد نفس الدلالة التي أودع أرسطو مبادءها في « الأخلاق » ، هذا رغم تخصيصه الجزء الأخير من « السياسيات » لمعالجة مسألة التربية . علينا أن لا ننسى هنا ، أن التربية كانت إحدى أهم الأطروحات في عصره . ومما تجدر الاشارة اليه ، أن أرسطو في نقده لفليئس لا يبقى عند حد إظهار الأخطاء ، أو عدم الكفاية ، بل يتعدى ذلك الى التصليح الايجابي والتكميل ، حتى لو ظل ذلك في إطار ضيق لا يتعدى الاشارات أو التلميح الى الأفكار الخاصة به . من ذلك التأكيد ، أنه لا يكفي في مشروع الدستور الحفاظ على حسن تنظيم المواطنين ، أو التركيز على تأمين أحسن العلاقات مع الدول المجاورة أو

الغريبة . ثم إن الفكرة الأخيرة هذه ، قد قادته لاحقاً إلى الإقرار بما للبنية السياسية للدول المجاورة من تأثير كبير على الحياة السياسية وعلى تشكيلها ، حتى إن مسألة أفضل الدساتير السياسية لبلد ما، لا يمكن طرحها بمعزل عن أشكال الحكم وعن القوى المحيطة به . هنا نجد أيضاً الاشارة إلى أن تحديد مقتنيات الدولة قد يجنبها عداء الدول الحسودة المحيطة بها . والأهم من المساواة في المقتنيات هو موقف المواطنين القادرين ، بحيث لا يريدون أكثر مما هو في متناول قدرتهم ، وموقف غير الموهوبين منهم بحيث لا يطمحون إلى أكثر ما في إمكانهم تحقيقه ، وهذا ما يؤكد مجدداً ضرورة المسائل التربوية .

في نقده لمشروع الحكم المعد من قبل هبزمس الملطي [راجع السياسيات ص 79] ، يعالج أرسطو ، إلى جانب موقفه من تقسيم المواطنين الى طبقات ، واقتراحه بتقسيم الأراضي (الى مقدس وعام وخاص) ، ماهية الشرع بشكل أساسي . وهذه مسألة تشكل بالنسبة له إحدى أهم أطروحاته اللاحقة حول المواطنية وحق المواطن والشكل الدستوري ، أي الأطروحات التي تتقاطع مع المسائل الأساسية للاجتماع الانساني . ولعل من أهم الأخطار المحدقة بالنظام في الداخل ، هي الدعوات للتجديد ، ذلك أن قوة القانون إنما تستند الى عادات وتقاليد قديمة .

في معالجته للدستورين الاسبارطي والكريتي [ص 86 من السياسيات] ، أشار أرسطو الى المسائل التالية : علينا أن نبحث أولاً ، هل تعكس القوانين التي تقول بها هذه الدساتير أفضل الأنظمة ، و« تنظر الثانية في ما يناقض أساس وشكل النظام الذي يتمشى القوم عليه » . وهذه أبحاث يمكن إسقاطها على كل الأشكال الدستورية . إلا أن هدف أرسطو ليس تقديم ملخص كامل للشكل الدستوري الذي يعالج ، بل ان الأسس

التي يشير إليها هي مما يتمشى مع توجهات نقده الأساسية . في نقده لهذين النظامين ، الاسبارطي والكريتي ، واللذين تناول أفلاطون منهما بعض عناصر بنائه السياسي ، يحاسب أرسطو المعايير السياسية السائدة في عصره ويظهر خطأ توجهاتها ، هذا دون أن يلتفت إلى ما في النماذج التي يختار من نواقص ، بغض النظر عن عدم استمراريتها . وهكذا ينتقد النقاط الحساسة في المسألة الاسبارطية ، مثل موضع المرأة ، وعلاقات الملكية شكل الحكم الملكي ، وماهية الاقتصاد المالي البدائية ، أي انه لا يتعرض لمبادىء نظام الحياة الاسبارطي اطلاقاً . أما العلاقات والأشكال الاجتماعية ، ناهيك عن المؤسسات التي يتمخض عنها الدستور الكريتي ، فلا تقل رجعية عن ما سلف وصفه . ومن نقاط الضعف التي تسجل على الدستور القرطاجي ، يذكر شراء الوظائف وتجميعها مع نفس الموظف الى جانب تقديم الشيوخ بشكل واسع جداً .

بنتيجة مقارنته النقدية للدساتير الثلاثة المشار اليها هنا ، يسجل أرسطو أخيراً ، أن ما نجده فيها من عرض يكاد يكون متشابهاً . بحيث يمكن القول بخصوص التناقض الذي نشهده حول الفكرة الأساسية لكل منها ، انه لا يمكن تكوين بنية أساسية محددة بالمعنى التقليدي للتنظيم الدستوري إلا بصعوبة ، وبشكل متعاقب زمانياً ، ذلك أن المعطيات التاريخية ، مع ما فيها من تفاصيل لا يمكن تصنيفها ، أو تأطيرها ضمن ثلاثة أو أربعة أو ستة أنماط دون أن يكون هنا بقية تنتمي لهذا النمط أو ذاك . يستنتج من مبدأ التقسيم الذي استعمله أرسطو في إجرائه لأبحاثه ، انه يمكن العمل بنجاح بنمط محدد وضيق . وهكذا لم يحتفظ أرسطو بهذه الصورة دونما سبب واضح ، إذ أنه يمكن قبول الصعوبات التي نجمت ههنا ، بسهولة أكثر من التي كانت ستنجم عن متابعة المقارنة بين الأشكال الدستورية المتعددة . إذ أن البحث التاريخي والاجتماعي قد أظهر أن الحياة الانسانية الاجتماعية

بشكل تجمعها في دولة كبيرة أو صغيرة ، لا تقوم إلا في إطار محدد ، أي في إطار الجماعات ، وشكل الدولة التي حاول أرسطو تنظيمه .

تشكل مناقشات أرسطو لدساتير كل من اسبارطة وكريت وقرطاجة ، في الباب الثاني من السياسيات مركّباً مقفلاً ، يعقب عليه أرسطو في النهاية ، رغم كل العرض الذي قدم ، أنه عالج هذه الدساتير « بتقدير وتجلٍ وحق » . هذا وقد اتبع أرسطو هذا التقديم بإعطاء لمحة عامة عن المشترعين ، وبخاصة صولون وزالفكس وخروندس ، رافضاً عرض صورة غير متقطعة بدءاً من أنوماكريتوس ، ذلك أنه لم يبحث العلاقات هنا في تراتبها الزمني . وعن فلولؤس يروى أنه وضع لقومه شرائع تتعلق بنظام التبني ، وذلك صيانة لعدد المزارع [التي وزعت بالقرعة على المواطنين « السياسيات ص 110 »] . كذلك تهدف هذه الزيادة الأخيرة (على الفصل الخاص بالدساتير ـ الفصل التاسع) لتقديم بعض التفاصيل أو بعض الأفكار الرئيسية عند كل من خروندس ، ثالياس ، أفلاطون ، دراكون ، بيتاكوس وأخيراً أندرذامس الرغيوني . هذا ما حدا ببعض المحللين لاعتبار هذه الفقرة ، فقرة مضافة ، أو انها بمثابة « كتالوج للمشترعين » : وهي دون ريب متأخرة ، ولكنها ليست ، كما يقول ياجر Jaeger تقييماً لكل من أرستوخانوس واذراكن . مما لا شك فيه أن أرسطو قد اطلع على إنجازاتهم ، وقد يجوز أنه اكتفى ههنا بإظهار أهم النقاط التي امتازوا بها ، وهكذا أشار الى أفلاطون بجمل قصيرة جداً ، مشيراً الى وضعه تاريخ دستور أثينا . هكذا تتكشف لنا الطريقة التي يعرض فيها أرسطو تعاليمه السياسية ، وكيف يكملها بملاحظات جد قصيرة ، آملاً ، ربما ، أن يكون في هذه الملاحظات أو التصاميم ، دليلاً تستفيد منه الأجيال القادمة فتكمله ، أو تضع نفسها بواسطته على الطريق الصحيح .

يعيدنا الباب الثالث [ص 115 وما بعد] مباشرة الى صلب الواقع

السياسي . فهو يحوي جملة من الأبحاث الأساسية ، يؤدي من حيث المظهر ، وكما وصلنا مباشرة من أرسطو ، نفس الغرض الذي نجده في الأبواب التي تلي ، والتي تشكل أجزاء مستقلة (الأبواب 4 -5 -6 ـ) من حيث تناولها لكتلة من الممارسات السياسية .

يقتضي بحث الأمور السياسية ، البحث في المدينة ، ذلك أن البحث في إطار الجماعة المكونة للدولة ، يجر إلى البحث في شكل النظام المكون لها ، أي في الدستور . وبما أن المدينة (الدولة) تتكون من أفراد ، أي من مواطنين بالتحديد ، فإن إيضاح مفهوم الدولة وماهيتها يصبح ممكناً حين نعلم من تحق له صفة « مواطن » ، وما هي ماهية المواطن أساساً . ولعل أفضل تحديد لذلك هو أن المواطن هو من له حق الاقتراع والمشاركة في السلطة ، خاصة في نظام ديموقراطي ، ذلك أن هناك دساتير تعرف نوعاً من أنماط المجتمع البشري ، وتفرض على سلطاتها نوعاً من العدالة . بعد ذلك يوضح كيف تحافظ الدولة بتجاوزها لعمر مواطنيها ، والتي تكون التحولات التاريخية حياتها ، كيف تحافظ على ماهيتها ، وهذه مسألة تقودنا حتماً للبحث في المنحى الأخلاقي لقدرة الفرد على تحقيق إنجاز ما وعلى إرادته في تحقيق إنجاز مفيد للجماعة ، أي للبحث في الفضائل بعبارة أخرى . فعلى الفضائل أن تأخذ بعين الاعتبار صالح الجماعة ، لا أن تقتصر على المجال الفردي وما يتعلق به من وظائف وحرف والتي تميز بهذا الشكل فرداً عن فرد آخر . إذ لا يمكن اعتبار كلا النوعين من الفضائل نوعاً واحداً ، وعلى صاحب الأمر أن يتحلى الى جانب ذلك بالذكاء والمعرفة . ثم إن على التربية أن تتكيف مع هذه المتطلبات المختلفة . وعلى المواطن الصالح أن يحسن الطاعة كما يحسن اعطاء الأمر ، هكذا تعرَّف فضائل المواطنين السياسية بالقدرة على تحقيق هذين الأمرين معاً .

ما هو تأثير المعطيات الواقعية على مجرى البحث ، هذا ما تكشفه

الاجابة حول مدى اعتبار العامل الحرفي صاحب المستوى المتدني مواطناً . في الاجابة على ذلك يفيدنا الشكل الدستوري : بالنسبة للديمقراطية الاثينية لا مجال للتفرقة في المساواة بين مواطني الدولة الواحدة ، وبالتالي يصبح السؤال دون معنى . وهنا تزداد الحاجة للبحث في عدد الأشكال الدستورية وبمدى تميزها عن بعضها البعض ، ولكن لا بد أولاً من إيضاح الغاية من قيام الدولة - وهنا يذكر أرسطو بأبحاثه الأولى - والتي تتمثل في حاجة الانسان للحياة المدنية . إلا أنه لا يمكن فصل الحاجة للاجتماع عن الرغبة في الخير للجماعة ، وبعبارة أخرى عن الرغبة في حياة جيدة وسعيدة . في الإجابة عن عدد الدساتير وعن أنواعها يذكرنا أرسطو أولاً : بالأبحاث والكتابات المعدة للعامة ، ومن ثم بالفرق في الحكم داخل مجال البيت (الأسرة) ، وكيف يريد هنا ، كما في المجال العام صالح المأمورين وخيرهم . ومن خلال التبادل المستمر في الوظائف يتم وضع الأحكام القانونية الملزمة للجميع ، مما يؤمن مصلحة المجموع . وحدها الدساتير التي ترمي غاية الجماعة ، يمكن اعتبارها مناسبة للحياة داخل الدولة ، أما تلك التي تؤمن مصلحة الحاكم فليست إلا « تجاوزات » ، حيث تتحول العلاقة بين الموظفين ومن دونهم من المواطنين إلى علاقات سلطوية ، إلى علاقة سيد بعبده . وبذلك لا تعود المدينة جماعة من مواطنين أحرار .

إذا صنفنا الدساتير باعتبار العناصر المحكومة فيها ، نصل الى أنماط حكم كالملكية ، الارستقراطية أو الحكم الدستوري ، ذلك إذا راعى الحكام صالح الجماعة . وإذا تجاوز الحاكم سلطته نصل الى الاستبداد والأوليغارشية والديمقراطية ، حيث يراعى الحاكم صالحه أو صالح الطبقة المرتبطة به . يوافق هذا الوصف ، بالرغم من عدم الكفاية التي ترافق كل عملية تحديد ، الحقيقة التاريخية ، هذا ما ركز عليه أرسطو ، خاصة في بحثه عن الأسس الحقوقية في النظام الأوليغارشي أو في الديموقراطي أو في

تقصيه عن صحة التحديدات التي أعطاها للدساتير التي عالجها . وهنا أيضاً يذكرنا أرسطو بمباحثه السابقة خاصة الأخلاقيات فالخطأ الذي رافق مسألة المساواة الشخصية قاد الى وجهات نظر خاطئة بخصوص ما يعتبر حقاً أو تبريراً لحق . وهكذا ضاع الهدف الحق من الحياة المدينية والذي يتحدد أصلاً بحياة خيرة سعيدة . وكل النظريات الأخرى التي تتعلق بشكل الدولة ، وبما فيها نظرية ليكوفرون السفسطائي هي نظريات خاطئة . فحين يتم الاقتصار على أفكار تكتفي بالتحالف أو بعقد معين ، يقتصر التحرك على درجة لا يعود بالامكان معها إدراك ماهية الحياة المدينية الحقة . فالتمدن بما يرسم لنفسه من أهداف أخلاقية يسعى الى تحقيقها في مدينة تتوحد فيها الحياة الاجتماعية ، ولا يمكن ذلك من خلال المعاهدات والأخلاق التي تربط مدينة بأخرى . إن التمدن ، أو الحياة المدنية ، حسب أرسطو ، عبارة عن مساحة أخلاقية ، وليس مفهوم سياسة ربح أو احتياج ينحته الفكر .

من يتولى الحكم ؟ مجموعة أشخاص ، أو الميسور منهم أم النبيل ، هل يتولاه فرد واحد حتى لو كان الأفضل ، أو كان الطاغية ، عن هذا السؤال الحاسم أجاب أرسطو محبذاً تولي المجموعة ، إنما المجموعة التي تكون بمثابة إنسان واحدٍ له عدة أعضاء ، أو الواحد المؤلف من جملة أجزاء تكون عبارة عن فضائل أخلاقية ومعرفية . يقودنا هذا التقويم ، والذي لا يمكن إسقاطه على كافة الشعوب ، بل على الشعب الاغريقي (الهلليني) بشكل خاص ، واليه يشير أرسطو في أبحاثه ، الى البحث في شكل الدولة الديمقراطي ، الذي يسميه أرسطو بالشكل الدستوري بإطلاق ، والذي يميز برأيه غاية الدولة الأخلاقية بما يتناسب مع نمط الحياة الاجتماعية والانسانية . وبسبب الصعوبة التي تتميز بها مسألة عناصر الحكم الأفضل ، يقدم أرسطو أطروحته التي تقول بأفضلية تقديم القانون وتحكمه حتى بعواطف الحكام ، بدل أن يترك للتأثيرات النفسية التحكم بمن دونها من الناس . لا تقدم هذه

الأطروحة أي تغيير في المواقف . وبذلك يصبح التخلص من قوانين الدولة بحكم الملغى . ولكن القانون بحد ذاته لا يُلغى ، حتى لو كان الأمر متعلقاً بالدساتير الحقة ، إلا بالتعريفات القانونية المحقة .

مع الفصل الثالث ، المقطع 12 و13 يعاود أرسطو طرح مبحث سابق له علاقة بالأطروحات التي يتناولها هنا ، مما يؤكد بُعد الدلالة التي يوليها إياها . فالالتزام الأخلاقي تجاه النظام السياسي وتجاه التشريع الذي يلزم كل المحكومين ، يلزم أيضاً وبقدر أكبر الحاكم الفرد . وبذلك يستحسن البحث في شكل الحكم هذا ، في أنواعه ومشاكله . من الجائز أن يكون أرسطو قد عاد هنا الى الرسالة التي قدمها للاسكندر ، وعنوانها « حول الملكية » . إذ تابع في مؤلفه هذا بعض الاشكالات التي تناولها انتيستناس ، واكسنوفان . ولا يكفي أن نشير هنا إلى أشخاص ، (منهم فيليب ، والاسكندر) بقدر ما نشير إلى التغييرات السياسية الهامة التي حصلت . فقد أوجدت حروب البلوبونيز اهتمامات سياسية خارجية كما أوجدت إنقساماً سياسياً في الداخل ، مما دفع (خارجياً) الى احترام اسبارطة ، ومما أدى في العالم اليوناني الى احترام النقاش حول شكل السلطة الذي أثار إشكالات كبيرة .

هنا أيضاً نلمس أن أرسطو قد ربط الحياة المدينية والدستور بالأخلاق ، أي بالموقف الأخلاقي لكل من الحاكم والمحكوم . هكذا قد تكون الملكية ، أو الأرستقراطية في حالات أخرى من أفضل الأشكال الدستورية . أما بالنسبة للمواطنين ، فالحكم الشعبي من أفضلها . يفرض الشكل الدستوري أياً كان ، استعداداً معيناً ، أو تطابقاً يتفق معه . أخيراً ينهي أرسطو أبحاثه بتلخيص لأهم النتائج . فالدولة الأفضل ، هي الدولة التي يحكمها أفضل الحكام : فإذا توفر أحدهم كان ذلك الحاكم ، وإلا فجماعة يتمتعون بأفضل القيم . وعلى هذا أن يحكم وعلى المحكومين إتباعه. يختتم

أرسطو مستعرضاً أهم النتائج السابقة : في الدولة المثلى تتماهى الفضائل الفردية مع فضيلة المواطن ، ثم يستخلص أنه يمكن تنشئة رجل كامل الفضائل بنفس الطريقة والوسيلة ، كما يمكن أيضاً إقامة دولة تكون ماهية الحكم فيها ملكية أو أرستقراطية ، حتى ليمكن الى حد ما تنشئة المواطن الفاضل ، والسياسي ، والرجل المعد لتولي الملك على نفس التربية وبنفس العادات الاخلاقية . بعد هذا العرض ، لا يمكن القول ما هو أفضل أشكال الحكم ولا كيف يقوم بطبيعته . كما لا يمكن الجزم من ثم ، ما إذا كانت النصوص (التي ينهي بها أرسطو الفصل الثالث) المثبتة في المخطوطات أو في الطبعات التي بين يدينا هي فعلاً له . فهي فقرات تتشابه جداً مع بداية الكتاب السابع . مع هذا تعتبر الاشارات الواردة في الكتاب الثالث حول أفضل أشكال الحكم قابلية للتحقق ، أساس البحث اللاحق في الكتابين السادس والسابع . إلا أنه يجب اعتبار هذه المحاضرات ، وكما يستدل من أسلوبها جزءاً منفصلاً كُتِبَ في فترة سابقة . مع ذلك تشكل المتطلبات الأخلاقية إطارها العام ، إنها ثمرة نفس التفكير بشأن الدولة .

أشار ياجر Yager الى الميزة التجريبية التي يمتاز بها القسم الأوسط من السياسيات (الكتاب الرابع ـ الخامس ـ السادس) حتى ليبدو مستهجناً كيف زج أرسطو هذا القسم بين الأقسام الأخرى ذات الصبغة المثالية . إنطلق المحلل (ياجر) بحكمه هذا من تصوره أن أعمال أرسطو الأولى قد سيطرت عليها نزعة مثالية بحكم تأثره بمفاهيم أفلاطون حول الدولة المثالية . وهو هنا يحاول إثبات نفس النظرية . ومع ذلك نقول أن أرسطو كان باحثاً مستقلاً ونقدياً ، ولا يمكن التحدث هنا ، في هذا القسم من السياسيات ، عن نزعة أفلاطونية ، ولكننا نستطيع القول أن أرسطو لم يَنسَ إطلاقاً ، أن يلحق بالحقيقة السياسية متطلبات أخلاقية مثالية ، والتي تشكل برأيه أسس كل سياسة قيمية . فالبعد الأخلاقي لا يقل هنا عما هو في

الفصل الثالث رغم نزعته الاعتراضية الانتقادية . وسنرى فيها بعد أن لهذه الفصول الأخيرة نزعة أخرى تختلف عما وصفها بها ياجر. وبالرغم من كل الاشارات الى فكر أفلاطون بخصوص الدولة ، وبرغم الأخذ المباشر عن نواميس أفلاطون ، فالأمر لا يتعلق مع ذلك بنفس الايديولوجية بشأن وضع مخطط لدولة مثالية ، وإنْ مع بعض التغيرات . فالتفكير السياسي الواقعي ، وتجارب الحياة الشخصية يقودان لتصور حقيقة أرضية تراعي أفضل ما يمكن تحقيقه « حسب الطبيعة » . وبقدر ما نبتعد عن أرسطو الأفلاطوني ، وبقدر ما نرى فيه (أكاديمياً) مستقلاً ، بقدر ما نقترب من بعضهما بعضاً . فالممارسات السياسية ، رغم كل اختلاف فيها بينها ، والناتج عن تنوع المظاهر والمناهج المستعملة في تحليلها ، فإنها تنتمي بكليتها إلى نفس النظام الفلسفي .

كعادته في العلوم الأخرى ، يبتدىء أرسطو مباحثه السياسية بتحديد الغرض الذي تسعى اليه . على السياسة أن تبحث عن أفضل الدساتير وعن أي نوع من الناس تتناسب معهم . لا يعني ذلك الوقوع على أفضل الدساتير ، ولا الأخذ بنموذج معدٍ سابقاً ، كالنموذج الاسبارطي مثلاً ، بل إيجاد شكل ينطلق من المعطيات الراهنة ، ذلك أن على السياسي أن يرفع الدساتير تبعاً لذلك . مما يوجب معرفة واضحة بالدساتير ، بالفروقات فيها بينها وبطريقة وضعها ، أي لا بد من رؤية توجد القوانين الأفضل ، القوانين التي تتوافق مع شكل الحكم في الدولة . يجب أن يتم أولاً تقديم وبحث الدساتير التي تعتبر نسبياً الأفضل ، كذلك يجب البحث في الشكل الذي يمكن الارتياح اليه حتى لو كان مسيئاً . وبما أنه قد سبق الكلام على الملكية والأرستقراطية ، يبقى علينا استعراض النظم السياسية التي تشكل انحرافاً عن النظم القويمة ، أي الطغيان ، الأوليغارشية الديمقراطية ، مع ما يتفرع عنها ، كذلك يجب التساؤل كيف يمكن تحقيق هذه الدساتير مع

الأخـذ بعين الاعتبـار تفرعـاتها المختلفـة . وأخيـراً لا بـد من استعـراض الحقبات بشكل عام ، أو ما يرتبط منها خاصة بشكل الدولة ، والتي تؤدي إما الى ضياع ماهية الدولة أو الى حفظها ، وما هي الأسباب الطبيعية التي تنتـج عنها مثـل هذه العـوامل . هـذا ما كـان موضـوع كتـابيـه الخـامس والسـادس .

يعـود السبب في اختلاف الـدساتـير الى اختلاف البنى الاجتمـاعية : فالتراتب الاجتماعي ، والطبقات الاجتماعية بكبرها أو بقوتهـا تحدد نـوع الدساتير . إلى جانب العوامل الاجتماعية هناك عوامل أخرى تلعب دورها أيضاً ، مثل العلاقات بالدول المجاورة . لذلـك يتوجب الاهتمـام بشكل مباشر بالتنظيم الاجتماعي . وعملياً يقتصر البحث على الأنمـاط الموجـودة بشكل رئيسي على النظام الديمقراطي والأوليغارشي ، وعلى الأشكال الأفضل كالحكم الدستـوري والأرستقراطي ، وإذا صـادفنا في البحث تـردادا لهذه المقولات أو غيرها فلا يعني ذلك إخلالاً بالمنهج بقدر ما يعزى الى الأسلوب ذي الطابع التعليمي : أما في النصوص غير المعدة للعامة فقد راعى أرسطو أن يعطيها شكلاً لا أثر فيه للحرية الموجودة في نصوصه الأخرى . لقد آثر أرسطو في أبحاثه لشتى أشكال التمظهرات التي عاينها في الأنماط الدستورية وفي ترابطهـا الاجتماعي آثـر عدم الإحـاطة الكـاملة ، وعدم مقـابلة هذه الأشكال الدستورية ببعضها بعضاً أو ربطها بالبنى الاجتماعية التي تقابلها : إذ ان أرسطو قد اعتمد اساساً في محاضراته على عدم تفصيل القول كلياً فيما يـريد ، بـأن يترك للسـامع التفكـير فيما يُعـطى ، خـاصـة حـين يتعـرض لـملاحظات تفـرض ذاتها ، كـأخـذ العلم بـإمكـانيـة تـولي الحكم بشكـل ديمقراطي ، من قبل شكل حكم لا يعتبر بالأساس ديمقراطياً ، أو العلم بأن الشكل الدستوري لا حاجة له ليتسـاوى مع الادارة الـداخلية : إن الأمـر يتعلق فعلاً بالروح التي تتحكم بالحاكم والمحكومين على حد سواء .

وهكذا نجد هنا تقدماً بالنسبة لما قيل آنفاً (الباب الثالث خاصة) حيث ساوى أرسطو بين شكل الدولة وبين النظام . لا يعني ذلك نقضاً لما قيل ، بل متابعة التفكير وتقديم وجهات نظر أكثر عمقاً ، ومتابعة الاكتساب العلمي ـ بعبارة أخرى : تصليحاً ذاتياً ، هنا ، كما في حالات أخرى مماثلة ، لا يتعلق الأمر بتحليل قيمي للتراتب الطبقي وما ينتج عنه من تناقض . ومع ذلك فلهذه الخطوات المعرفية قيمة لا يمكن تجاهلها .

تعزز المقدمة المنهجية للكتاب الرابع ، دلالة كل من الكتابين الخامس والسادس ، وذلك من خلال الاشارة إما لتعزيز الحياة السياسية : علينا أن نراعي في الطرح نظام الدولة الشكل الذي يقنع المواطنين بسهولة ، بحيث يكون في مقدرتهم تطويره انطلاقاً من معطيات حاضرة . إذ ان وضع دستور ما على أرضية جديدة ليس بالانجاز السهل قطعاً . فالانحرافات نحو الأسوأ يجب مقابلتها بتشكيل إيجابي . عكس أفلاطون ، الذي شدد في اقتراحاته حول الدولة المثالية على واقع ثابت ، أي على تركيبة لا تتغير ، يركز أرسطو على التحول والحركة في الحياة السياسية ، كما في المعرفة ، إذ أن الحياة هي بالتحديد حركة ، بذلك تتاح إمكانية تحقق ما هو موجود بالقوة .

بعد هذا البرنامج المقترح يبدأ البحث في الأمور التفصيلية في الدساتير ، وذلك من أجل التهيئة لتفهم الواقع المعطى ، ولفهم المتطلبات الناجمة عن تأمل الحقيقة السياسية : فما هي أفضل الدساتير ، وما هي الحياة الأمثل بالنسبة لغالبية الدول ولغالبية البشر ؟ إن كل ذلك لا يتقرر بفضيلة معينة تتعالى على طاقة البشر ، ولا بتصور ، يقوم على افتراض مَلَكةٍ طبيعية أو صدفةٍ تحددها الثروة ، ولا بدستور تحدده مجرد النية أو الرغبة ، بل بالعلاقة بالحياة ، وبما يكون في الاستطاعة تحقيقه ، وبدستور تتشارك فيه معظم الدول . تتم الاجابة على هذه الأسئلة تبعاً لنفس المبادىء . فقد قيل بحق في المصنفات الأخلاقية ، أن الحياة السعيدة هي الحياة التي لا تعيق

تحصيل الفضائل ، والفضيلة هي السلوك الوسط بين أمرين متطرفين ، وهكذا يجب أن تكون الحياة السياسية الأفضل حياة وسطاً يمكن لكل فرد بلوغها . وهذه التحديدات تسري بلا ضرورة أيضاً على دستور الدولة ، فالدستور هو شكل حياتها .

في بداية بحثه ، عن أي الدساتير أكثر فائدة للناس ، أشار أرسطو الى أهم القواعد بشأن القوة التي تؤمن لكل دستور قوة استمراريته : على القسم من المواطنين الذي ارتضى دستوراً معيناً أن يكون أقوى (لا أكبر كما اعتقد بيركارت خطأ Philologus 103, 1959, 169) من القسم الذي لم يرتضي به . وإلى هذا أشار أرسطو أكثر من مرة (راجع 1309 ب 16) لذا يتوجب أن تؤخذ الكيفية والكمية بعين الاعتبار . كيفياً ، يشار الى الحرية ، التعليم ـ النبل ، وكمياً الى الزيادة في العدد . والكيفيات يمكن معاينتها لدى قسم آخر من المواطنين غير الذين نعنيهم بالعدد ، لذلك يستحسن المزج بين العلاقتين ، وتغطية مجاليهما بشكل كامل . وإلا لما أمكن بلوغ أفضل الأشكال الدستورية . من الضرورة بمكان إذاً إبراز الحيل الفنية التي يمكن بموجبها في الحكم الأوليغارشي والديمقراطي مثلاً ، الحفاظ على الموقف كما هو وعدم السماح بتطور نحو الشكل الأفضل . تماماً كما هو الحال بالنسبة للخطابة : هنا مثلاً يتوجب على المرء معرفة طرق الاقناع والخداع ، كما يتوجب على المنطقي معرفة نصب الأفخاخ ، وإلا كان ضحية الوقوع في مثل هذه المؤامرات . فلمعرفة كل الألعاب السياسية ، لا بد إذاً من إدراك ماهية الحياة الجماعية ووعيها كلياً : الاحتفالات الشعبية ، الوظائف ، المحاكم ، التسليح الرياضة . بعد ذلك يمكن أن نرى ، كيف يمكن تحويل علاقات السلطة دونما أن يشعر أحد . وذلك من خلال التشريع ، بحيث تأخذ ماهية الدولة بنية أخرى جد مغايرة . بهذه الطريقة لا يتولد عدد من فروع نمطٍ دستوري محدد وحسبْ ، بل قد يتحول شكل الدولة الى نمطٍ آخر مختلفٍ .

أما إذا أراد المشرّع المسؤول والمخلص أن يقدم ما يخدم مصلحةً بلده وأن يقدم أفضل دستور ممكن ، فعليه أن يتنبه لأمور ثلاثة : أولاً أن يراعي كلية العنصر الذي يعمل عليه ـ وعليه أيضاً أن يأخذ مقدرات القناصل وكفاءتهم بعين الاعتبار ، فيعين الأفضل من بينهم ، وعليه أخيراً أن يولي مسألة القضاء عناية خاصة . فإذا ما تم تأمين هذه الأمور الثلاثة استقامت سائر الأمور ودخلت الحياة العامة في أحسن أوضاعها .

يقود التساؤل حول التغيرات البنوية لأشكال الحياة السياسية الى بحث مستفيض ومتكامل ، من ذلك ما هي أسباب التغيرات الدستورية وكم يكون عددها ، ما هي الظروف التي تسيء الى الدستور ، وكيف يتحول الشكل (الدستوري) الى شكل آخر ، هذا من جهة ، ومن جهة ثانية لا بد من التساؤل عن العوامل العامة ، وفي كل دستور على حدة ، التي تؤثر في الإبقاء على شكل الدولة . ومما يذكر ان أرسطو ، بما امتاز به من منهجية مفيدة ، قد استعار في وصفه للحياة السياسية بما امتازت به من غنى في أشكالها ، طريقة بحث سبق وطبقها في مجال العلوم الطبيعية . وقد أثبت أرسطو نتائج أبحاثه في مؤلفه Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς. والذي ألفه أثناء مرحلة تنقله على ما يقول روس Ross ، أما ديرنغ During فيعتقد أن الكتاب ربما أُلِّف قبل ذلك بل قبل وفاة أفلاطون . في هذا الكتاب اعتبر أرسطو أن من واجبه البحث عن تلون الأشياء وانتهائها ، خاصة تلك الطبيعية منها ، ليصار بعدها الى البحث في عللها وتحديداتها ، والبحث في الفرق بين نموها وتغيرها من حال لحال . بإسقاط أرسطو لطريقته هذه على أشكال الحياة السياسية ، إشارة الى عمق الدلالة التي يوليها إياها . وفي ذلك دلالة أيضاً الى الوحدة الداخلية التي تميزت بها أبحاثه . فالتمسك بطريقته ، كما يقتضي موضوع البحث ، لا يعني الاخلال بها ، أو التقليل من أهميتها . ومع ذلك عليها الاعتراف هنا أن طريقة جمعه لمادته ، وطريقة

تقديمها كما وردت في البابين الخامس والسادس (من السياسيات) تولد لدينا الانطباع لميله لجمع الوقائع بشكل محض تجريبي . كذلك أسلوبه . إنه قد دار حول المادة المكثفة والمنسقة منهجياً ، دون أن يتوصل على ما يظهر دائماً للاحاطة بها بشكل كامل . فالمادة البرهانية غنية الى حد أنه اختار منها أحياناً إشارات مقتضبة أو المهم منها ، وأحياناً يحيل إلينا أنه يريد مجرد الاشارة الى أمور معينة أو التذكير بأمور أخرى يعرفها السامع . فقد افترض أرسطو معرفة بعض المعلومات التي تواجه البحث السياسي . لذلك يكتفي هنا بطرح الأفكار الرئيسة والأساسية .

يعود سبب الانحراف الى ملكات بعض الناس الذين لا يرون تطلعاتهم في مساواتهم مع الغير قد تحققت ، بغض النظر عن أحقية ذلك أو موضوعيته . فالهدف يرمي الى الربح فالشرف وإلا التحاشي والظلم والتغير المنشود يمكن أن يطال الدستور أو من في أيديهم السلطة أما الأسباب التي توصل لذلك فهي : اختلاف الكبار ، نمو طبقة من الشعب ، إن في القوة أو في الاعتبار الاخلال بالمساواة بين الأغنياء والفقراء في الطبقات المتوسطة . ثم إن عملية التبديل قد تتخذ أشكالاً متعددة : قد تحدث بالعنف أو بالحيلة والدهاء ، وقد تمتد زمناً طويلاً ، أو تحصل فجأة بفعل تدخل قوى أكبر وأعنف . على أن الدافع للتبديل قد يكون عاملاً خارجياً ، وهنا قد يحدث أن يأخذ شكلاً مغايراً فيطرح دستور موازٍ لما يوجد لدى الدولة المجاورة (التي لعبت دورها في عملية التبديل) ، مما يدفع الى إخفاء الهدف الثابت أثناء عملية التبديل . ومما يعني أيضاً حدوث المزيد من التدهور في العلاقات والمزيد من الانقلابات . من أجل محاشاة مثل هذه العمليات وما يرافقها من عدم استقرار يرافق عادة التغيرات الدستورية ، فلا بدّ من الاعتراف بالمواقف التي تؤدي للتغير . وفي تقييمه لهذه العوامل وللنتائج المترتبة عنها تعدى أرسطو الملكات الفيزيائية والقدرات المعرفية بحيث تخطت أبحاثه

الأسس السياسية . من جملة الدوافع للانقلابات التي تتم بالعنف ، سمى أرسطو الربح والسعي لمراكز شريفة تغري الغير حين يكون (من في الحكم) براء منها ، أعمال العنف التي يعاني منها ، القلق والخوف ، تزايد القوة لدى بعض الأفراد أو الجماعات : عدم الاهتمام أو الظلم الناتج عن الحكام نمو طبقة شعبية بشكل غير متناسق . وقد يحدث أن ينحسر من في أيديهم الحكم بسبب من تصرفاتهم الخاصة : كالاهمال في تأدية الوظائف ، اللامبالاة وخرق الدستور وإن جزئياً ، فالخروج عن القانون حتى في الأمور الصغيرة غالباً ما يكون السبب في سقوط الدساتير . وهكذا شرع أرسطو أولاً في عرض القوى التي تحفظ الدستور . منها الانتباه في تطبيق القوانين ، وعدم السماح بتمرير ما يصبح فيها بعد قوة داعية للفوضى . لذا يراعي اختيار الموظفين أصحاب الكفاءة وتغيير مناصبهم في أوقاتها ، عدم السماح بتحقيق الربح من مزاولة الوظيفة ، كل ذلك الى جانب العدالة الاجتماعية بمعناها العام مما يساعد في الحفاظ على الدستور . ومن الأهمية بمكان أن يتمتع الموظفون في الدرجات العليا بمزايا منها : حب الدستور القائم (الأمانة الدستورية) كفاءة عالية في تأدية ما يطلب منهم إنجازه وظيفياً ، ضمير مسؤول ، وتصرف بموجب الدستور . مما يساعد في استمرارية الدستور ، ان تتم التربية بموجبه فأكثر القوانين نفعاً ، تظل دونما تأثير ما لم يتم التعويد عليها ، وما لم تتم التربية بروحية الدستور وميزته الخاصة . هكذا فقط يمكن الحياة والتعامل ديموقراطياً وسط الديموقراطية فالروح التي تحيي المواطنين هي التي تقرر نوع النظام الحكومي .

إن فكرة البحث في الأشكال التي تؤدي الى الفوضى إلى جانب القوى التي تؤمن الاستمرارية إنما تعود لافلاطون الذي لم ينسى ، كما يقول تايلر Theiler بحث مجمل هذه العوامل . إلى جانب ذلك أثبت تايلر أن أرسطو قد اعتمد أيضاً على « نواميس » أفلاطون خاصة في مباحثه في الكتابين

السابع والثامن (من السياسيات) . إلا أنه قد رتب أبحاثه تبعاً لتخطيطه الخاص به ، واختار بشكل نقدي ، وبعناية فائقة بما يتناسب مع مفاهيمه فالجدال الفكري مع آثار أفلاطون قد تم ، بحيث أنّ ما لم يصمد للنقد قد تم تجاوزه بشكل صامت كلياً . ثم ان بعض الأفكار التي نجدها في « نواميس » أفلاطون ، ليست أفلاطونية بالضرورة انها نتاج بعض ما فكر به الغير أو تمناه . فدون الدعم لما تمكن ليكورغوس من تمرير إصلاحاته ، والتي يعود الفضل في بعض منها الى أفلاطون الذي كان استاذه وفي معرض عرضه للخدمة العسكرية التي إرتآها أرسطو. تجدر الاشارة الى وجوه الشبه الذي نجده بين ما ضمته « السياسيات » ونظام بلوغ مرحلة الشباب في السياسة الاثينية ، كذلك عرضه للتحصينات في المدينة (الباب السابع . الفقرة الأولى) تتشابه مع الاجراءات الأمنية التي قام به ليكورغوس في فترة حكمه بين 338 و326 ق.م. وفي الحديث عن سكان الموانىء ومشاكلهم تشابه مع ما قاله تيوبوب Theopomp في هذا الصدد . ومن الجائز أيضاً أن يكون الكتابين السابع والثامن كما يوحي الأسلوب قد شكلا أصلاً كتاباً مستقلاً معداً لفئات عريضة فالملفت للنظر إنهما يفترضان نمطاً دستورياً لا يمكن تصنيفه بالملكي ولا بالارستقراطي ، وبالطبع لا نجد فيهما عناصر ديمقراطية سيئة : يشير أرسطو هنا باقتضاب الى ما يعتبر ماهية الدولة ، الى الدستور باعتبار ما له دلالة على الدولة بما تضم من جماعات . يعتبر هذا النمط بالنسبة للكل كما للأفراد من أفضل أشكال الحياة ، بحيث تؤمّن المعاملات الاجرائية والمنتجة ، السعادة للجميع . ومع ذلك يمكننا أن نكتشف لماذا تحاشى أرسطو هنا الاعلان حرفياً عن شكل الدولة : فالأمر لا يتعلق مباشرة بسائر كتاباته السياسية بقدر ما يتعلق بتجربة فكرية جديدة تناول فيها الحديث عن دولة مثالية مرجوة ، يكون فيها خدمة للحياة السياسية الراهنة الى ما يفيد الناس في حاجاتهم اليومية . فبعد التغيرات في

ماهية الحياة الجماعية التي تمت إبان القرن الرابع ق. م. وبعد توسع الاسكندر الاستعماري ، كان لا بد من التساؤل عن النظام السياسي الذي يجب إعطاؤه لماهية الدولة الجديدة . بالعادة كان يجري تطبيق نظام الدولة الأم : هذا دون استثناء احداث تغيرات معينة أو طرح طرق جديدة خاصة في حال إنشاء عدة دول جديدة . لذا انصب اهتمام أرسطو على الاشارة لهذه المعطيات وعلى التدليل على المنطلقات الأخلاقية لحياة جماعية جيدة . فإذا ما تتبعنا بعض النقاط نجد أن أرسطو قد اكتسب بذلك الشيء الكثير .

لا نهاية « للسياسيات » كما هي الآن بين يدينا . وفي حال اعتبارنا الكتابين السابع والثامن مشروع دولة مثالية ، يمكننا القول أنه قد أخطأ الطريق . وهذا يتناقض مع تصميمه في نهاية «الأخلاق الى نيقوماخوس» وسائر اللحظات التي يمكن إرجاعها الى فترات نضجه لا إلى كتابات مرحلة الشباب . ربما تسهل الاجابة إذا اعرضنا عن الافتراض ، واعترفنا بنقص في النص كما هو الأمر في كتاب أرسطو عن الشعر .

ثمة علاقة وطيدة بين الأخلاق والسياسة ، فبدون معرفة المحاضرات الأخلاقية لا يمكن فهم الأطروحات السياسية . لذلك يلح أرسطو باستمرار على المسائل الأخلاقية الأساسية أو يلمح اليها على الأقل إلا في حال عرض المادة التاريخية أو الإدارية حيث يستحيل ذلك ، كما نرى في الكتابين الخامس والسادس (من السياسيات) . ومع ذلك فأسس النقد هنا لم تتغير ، وقد افترضها أرسطو معروفة . ثم إن لامكانية طرح المباحث الأخلاقية ، في المسائل السياسية ، ولغزارة هذا البحث ، علاقة بالطرح المنهجي للمسألة . فالذي لا يمكن تجاهله ، هو أن الأخلاق والسياسة إنما يشكلان بالفعل بالنسبة لأرسطو فلسفة (واحدة) ، موضوع تفكر وتعليم واحد كما يقول . انها علم لا يماثل الرياضيات أو الطبيعيات ، أي أنها

ليست علماً نظرياً حرفاً (الماورائيات 1026 أ ـ 18) بل هي تتعدى ذلك الى الممارسة والشعر . من الجائز أن يكون أرسطو قد حاول ، حين شعر بدنو أجله ، وأثناء إقامته في كليكية ، أن ينظم محاضراته بشكـل يتيح لمن يـأتي بعده استعمالها وتقويمهـا . فقد اكتفى في هـذا المجال بـإشارات وتغييرات طفيفة .

من الصعوبة بمكان التعبير عن هذه الخصوصية التي لم نجد مكاناً لها في الآثار المطبوعة . ففي المعالجات ذات الطابع التـاريخي أو البيوغـرافي يجب الاهتمـام بالفـروقات الاسلوبيـة ، من حيث القساوة أو التقـطيع أو عـدم المساواة . أما في المعالجات المنهجية فالفروقات هذه لا تثير أي جدال . لقد حاولت من جهتي الابقاء على الصعوبات التي تعترض ليس فقط في البنـاء الكلي (للسياسيات) بل التي تعترض أيضاً في طريقة البحث ومنهجيتها . فقد أشار أرسطو بذاته إلى ما لمجادلاته من قيمة فلسفية (ما وراثيات B 1) وبذلك الى الطريق الذي يقود الى « السعادة الذهنية » لا الآن فقط بل في كل آن .

جوزف مسك
ترتيب أبواب السياسيات لأرسطو

يحاول أرسطو بواقعيته المعهودة إبدال الصورة المثالية للدولة كما تخيلها أفلاطون بصورة تدخل في إطار ما هو ممكن للدولة الأفضل . فالسياسيات من الأعمال الكبيرة التي قيمت مادة سياسية غزيرة جداً . وبفضل نظرته العريضة والثاقبة يقدم لنا أرسطو عملاً ضخماً إلا أنه عمل لم يكتمل نهائياً . ومهما تعددت الأحكام بشأنه وما ترتب عنهامن نتائج . فإن الثابت مما وصلنا أنه عمل لم يكتمل كلياً . بل إن جملة من العلوم التي وصلتنا من عصور قديمة قد وصلتنا أيضاً بشكل غير مكتمل على ما يؤكد أول مؤرخي الفلسفة ديوجانس اللارئي . ثم إن هناك أكثر من علامة نستدل بها على عدم إكتمال بعض هذه الأعمال : الانتقال المباشر من فقرة إلى أخرى ، عدم ترابط الافكار ، وعود بأن ما يقدم عبارة عن صيغ ستستكمل لاحقاً ، التكرار وعدم المساواة بين فقرة وأخرى . وما سوى ذلك . إن صورة الروايات هي عبارة عن مزيج غير واضح من تسويف وثغرات وإضافات . ومن الصعوبة بمكان أن نكتشف في « السياسيات » ما هو من وضع أرسطو ، وما هو من عمل المحررين أو المفسرين المتأخرين . اما أن يكون فيها تدخل أيادٍ أخرى . فهذه واقعة ثانية تحتاج لمزيد من البحث علاوة على أنها تجعل البحث في السياسة وما يرتبط بها من مسائل وحلول أمراً صعباً كما أنها تضلل في الحكم على النتائج والأفكار التي لا مجال للشك في صحتها . إلا أن ذلك

لا ينطبق على التمييز بين ما هو أصيل في « السياسيات » وما هو دخيل عليها وحسب . بل على ما هو سابق ولاحق فيها . على ما وضع منذ البداية وما أضيف من بعد على بنائها . وهكذا كثر الجدل حول ترتيب أبواب « السياسيات » . أقول : « كثر » لأن هناك تسليماً الآن بصحة ترتيب هذه الأبواب على أن الدليل على ذلك لا يسلم من الاعتراض . فإذا تم الاعتراف بطريقة نشوء الكتاب ، وبالعلاقات الجامعة لأبوابه وفصوله ، وسنعود لذلك فيما بعد ، لا تبقي للبحث في ترتيب أبواب الكتاب كما هو الآن أية دلالة ذات أهمية .

فالسؤالان هنا مترابطان ، ولا فصل لأحدهما عن الآخر . ومما لا شك فيه أن تجنب الشكوك بشأن ترتيب المخطوط ، وما أثير حوله من إشكالات ، أفضل بكثير من معاودة طرحها . وهذا ما قد تم بالفعل . ومع ذلك ظل المجال مفتوحاً لمزيد من البحث . وهذا ما سنقوم به بهدف إجلاء بعض الصعوبات ، علماً أن لا مجال في السياسة لنتائج أكيدة ، بل لنتائج محتملة . ولذلك لا بد من تقديم عرض تاريخي موجز يتناول هذه المشكلة بالذات(1) .

إن غرض السياسة الأساسي هو البحث في نشأة الدولة الأفضل . وفي قيامها وتجهيزها . وهذا ما تم بحثه جزئياً بحسب الترتيب الذي بين أيدينا « للسياسيات » ـ الكتابين السابع والثامن . أما الكتب الأخرى (أي الأبواب) فقد تنوعت بحيث يعالج الكتاب الأول (أو الباب الأول بحسب المصطلح الذي استعمله الأب أوغسطينوس بربارة في نشره للسياسيات بالعربية) ما يعرف بالأمور الاقتصادية . أما الثاني فقد خصص لنقد ومناقشة بعض الدساتير وبعض أشكال الحكم العملية . أما الكتاب

---

(1) قارن بـ : W. Schmid, G.L.G., p. 748 et 749

الثالث فقد تناول بشكل عـام أفضل أنـواع الدسـاتير ، ثم نقـاشاً للنـظام الملكي بالتحديد . وفي النهاية عرج على وصف أفضل الأحكام السياسية . أما الكتب المتبقية (الرابع والخامس والسادس) فقـد توزعت عـلى دراسة سائر الدساتير الحكومية وبذلك يمكننا ربط الكتاب السابع بالثالث . ولذلك زعم كل من نيقولاوس الأرسمي في القرن الرابع عشر وبرناردو ساغني في القرن السادس عشر أن الكتابين السابع والثامن ليسا في مكانهما الصحيح في المخطوطة . ويجب بالتالي أن يليا مباشرة الكتاب الثالث . وهذا مـا حاول كـل من H. Coring عـام 1936 وحـديثـاً L. Sprengel إقـامـة البـرهـان عليه(2) . ومع ذلك فالكتـاب الرابـع والخامس والسـادس ليست في مكانها الصحيح . إذ ان الكتاب السادس لا يلي الفقرة الثانية من الكتاب الـرابع تبعاً لما تنوه به هذه الفقرة . وكان أوْلى بالكتاب الخامس أن يشكل النهاية . لذلك حاول J. Barthélemy de St. Hilaire في ترجمته (باريس 1837) أن يقدم الكتاب السادس على الخامس(3) .

لقيت محـاولات التـرتيب هـذه رغم بعض الاستحسـان لهـا ، رفضـاً

(2) حول سياسيات أرسطو ، راجـع : Manch. A.K. Abh. 5 (1849) والمرجـع نفسـه : **Aristotelische studien II** (1865) . وقـد جمع O. Immisch مـا يتعلق بالسيـاسيات في طبعـة 1908 . وبعدها قامت محاولات جديدة أخـرى أشار إليهـا Susemihl وسترد في مـلاحظتنـا التالية . وأنبه إلى أنني لم أستطع مراجعة طبعة A.D. Lindsay نيويورك 1913 ، ولا ترجمة E. Rolfes ، ليبنزغ 1912 ، من السياسيات .

(3) تابعه في ذلك كل من شبنغـل (Spengel) ، وH. Oncken في Susemihl, **über die composition der Ar. Pol. in Verhandl. d. 30. Vers. d. Philologen in Rostock,** 1875. **Staatslehre des Ar.** (Leipsig 1870. p. 98) p. 17- 29

كذلك في الطبعة الألمانية ـ اليـونانيـة ـ (جزءان ليبـزغ 1879) المقدمـة ص 4 و58 . راجع كذلك :

J. Bendixen , in: **Jahrbuch des Philolog.,** XIII 264. XIV, 332, XVI 465.

قاطعاً(4) على ما يظهر . ومع ذلك فالصعوبات لا تزال قائمة ، ولا يمكن الفصل فيها بحسم وبسرعة . يمكن القول بالطبع ، بما يسهل الرد على الاعتراضات ، إن الترتيب الحالي قد تم بناءً على ما جاء في الفقرة 1325 ب ـ 34 من « السياسيات » . وبناء على ما انتهى اليه كتاب « الأخلاق الى نيقوماخوس » . ومع ذلك فقد شُكَّ في هاتين الاشارتين . صحيح أنه يجب رد العبارة 1289 أ ـ 29 وما يليها الى الكتب الثلاثة الأولى وليس الى السابع والثامن ، وصحيح أيضاً أن ثمة مواضع متعددة في الكتاب السادس يجب ردها الى الثالث والرابع والخامس ، ولكن وحدهم القائلون بضرورة إعادة الترتيب شكوا بهذه العبارات أحياناً . وأحياناً أخرى رأوا فيها تصويبات أضيفت لاحقاً على النص . ومن السهل جداً التدليل على استبدالِ الكتاب الخامس بالسادس ، رغم عدم إمكانية تبرير هذا الابدال ، ولكن الأمر مختلف بالنسبة لموقع الكتابين السابع والثامن . لذلك ينصح بإعادة النظر في هذه الفقرات المشكوك فيها ، مع مراعاة وجود وجهات نظر جديدة . وبذلك يمكن قياس الدرجة التي يحتمل معها القبول بنشأة « السياسيات » عند أرسطو . وفيما بعد لا بد من تقديم عرض لمضمون الفقرات المثيرة للنقاش ، خاصة حين يكون ذلك ضرورياً(5) .

---

(4) عدا Bendixen ، الملاحظة السابقة ، راجع :

— F. Dümmler. **Rh. Mus.**, XLII (1887) 180.

— H. Diels. **Archiv f. Gesch. d. Phil.** IV (1891) 483

— Wilamowitz. **Ar. u. Ath.**, I 355.

— W. Schmid. op. cit.

W.W. Jäger.: **Studien Zur Entstehungsge schichte des Metaphysik des Arist.**, - Berlin. 1912. p. 47. et 156.

(5) قارن بـ: Susemihl ، المرجع أعلاه، ص 19؛ ومقدمة الطبعة الألمانية ـ اليونانية ، ص . 13

تتشكل « السياسيات » بالترتيب الذي بين أيدينا من قسمين غير متساويين : الاقتصاد (الباب الأول) ؛ ونظرية الدولة من الباب الثاني الى الباب الثامن)(6) . ويحتوي القسم الثاني على معالجة لأمور التشريع (الباب الثالث 1286 أ 2 ـ 1289 أ 6) وفي البحث بترتيب أقسام الكتاب لا نجد أهمية تذكر للكتابين الأول والثاني ، وعلى العكس من ذلك يبدو الكتاب الثالث بصورة تختلف كلياً عما تركها لنا أرسطو . كل ذلك لا يقلل من إمكانية البحث عن حل لمسألة ترتيب هذه الأبواب . ولا يقدم لنا الكتاب الثالث تبعاً لمضمونه ، ما يمكن توقعه في الكتابين الأول والثاني . إذ يقتصر على معالجة عامة وتلميحات مقتضبة تتعلق بالنماذج الدستورية . ومع ذلك فهو شديد العلة بالكتاب الثاني ، من خلال تضمنه لمقطع يغلب عليه الطابع العقيدي الايجابي (الباب الثالث حتى الثامن) . لما يعتبر رداً على المجادلات النقدية في الباب الثاني ، وهكذا يمكننا تقسيم القسم الثاني الى شقين : عام (الباب الثالث 1 ـ 13) : وآخر خاص (الباب الثالث 14 حتى نهاية الباب الثامن) . وقد تناول البحث في الدولة المثالية أسس معالجة كافة الدساتير . بل ان الباب الثالث شديد الصلة بالبابين السابقين عبر وحدة كاملة تجمع بين هذه الأبواب . فالباب الأول يرسي عناصر الدولة بمفهومها والهدف منها ؛ والباب الثاني يشير إلى عدم كفاية أشكال الحكم المعالجة نظرياً وعملياً . أما الباب الثالث فقد استعرض الأسس العامة من أجل بناء دستور آخر ، دستور أفضل . ويعتبر الجزء الأكبر من الباب الثالث (1 -13) بمثابة قسمين ، العلاقة بينها كالعلاقة بين العام والخاص . فالقسم الأول (1 -5) يعالج مفهوم المواطن وينتهي بالاقرار بأن فضيلة المواطن في الدولة المثالية إنما تتحدد بجوهره الانساني . فلا يجوز له بالتالي أن يزاول التجارة أو

---

(6) بغض النظر عن طريقة تكون « السياسيات » .

الحرف أو الزراعة ، كي يكون متحرراً من كل انشغال ، وكيما يستطيع تحقيق كل الفضائل ، وليكون كلياً متفرغاً لخدمة الدولة . وتعمل الفقرات (6 إلى 13) بعد التلميح الى غائية الدولة كما وردت في الباب الأول ، وهي السعادة وتحقيق خير المواطنين الى تعداد الدساتير التي تتوافق أو تتناقض مع هذه الغاية : (الملكية الارستقراطية ، الحكم الشعبي ، الطغيان ، الأوليغارشية، والديموقراطية)(7) . ثم يلي ذلك البحث في أنواع الحكم الملكي (14 -17) . وينتهي الكتاب باختصار لمضمونه ، وباعلان عن الشروع بالبحث بأفضل الدساتير (فصل 18) . وبذلك تكون العلاقة بين الباب الثالث (فصل 18) وبين البابين السابع والثامن بمثابة الوعد وتحقيقه(8) . أما علاقة الباب الثالث بالأبواب الأخرى ، فلن نخوض فيها هنا . فمن المؤكد أن الباب السابع يتطابق كلياً مع الثالث . وإذا سلمنا بصحة المخطوط يصبح صحيحاً التساؤل عن كيفية إتباع الكتاب الرابع بالثالث . أما إذا افترضنا العكس ، فقد حق لنا القول ، إن الفصل 18 من الباب الثالث هو فصل لم يكتمل ، وإلا فما هو الرابط مع الكتاب الرابع ؟ هل غيَّر أرسطو رأيه كما يعتبر بعضهم الآن(9) ، بعدم إحلال الباب السابع بعد الثالث مفسحاً المجال للأبواب : الرابع والخامس والسادس ، وبذلك

(7) تعالج الفصول من 8 إلى 13 جملة من الافتراضات ، التي لن نتناولها بالبحث هنا

(8) ينتهي الباب الثالث ، بجملة غير مكتملة ، نجدها مجدداً في بداية الباب السابع . لذلك ذهب Hildenbrand الى حد القول : إن الفصل 18 من الباب الثالث هو بمثابة مشروع لم يتم ، يقضي بجعل هذا الفصل بداية الباب السابع . بذلك يسقط احتمال تغيير ترتيب أبواب « السياسيات » . وهذا ما لا يمكن عمله بالفعل . أما Immisch ، فقد اعتبر أن هذه الجمل الأخيرة من الباب الثالث ليست لأرسطو ، وبالتالي ، فهي تشير إلى ترتيب آخر يقضي بتقديم البابين السابع والثامن الى ما قبل الباب السابع ، (راجع نهاية الباب الثالث مع الهوامش الملحقة به ـ المترجم) .

(9) راجع Diels وWilamowitz ؛ المراجع المشار اليها .

يمكن تبرير هذا الاختلاف الذي نلحظه في نهاية الباب الثالث ؟علماً بأن إفتراض وجود فراغ ما ، ليس أمراً وارداً . ولا يجدينا نقل الفقرة من نهاية الباب الثالث إلى بداية الباب الرابع . ففي كل الأحوال لا يمكن إيضاح الرابط لبداية الباب الرابع بنهاية الباب الثالث . فالباب الرابع يبدأ بملاحظة ان على السياسي أن لا يعرف ماهية الدساتير بشكل مطلق وحسب ، بل عليه أن يضع الحقيقة الواقعة نصب عينيه ويحسب الحساب للظروف والامكانيات التي تميز أفضل أشكال الحكم . كما يتوجب عليه الاطلاع على كافة الأشكال الدستورية وما يتفرع عنها(10) . إذاً على الساسة أن يطلعوا على كافة الأمور . أما كيف عولج هذا الموضوع فهذا ما يفيدنا به الفصل الثاني من الباب الرابع ، وهو فصل هام جداً ، ولذلك نؤثر نقله حرفياً : تقول الفقرة : « بما أننا في دراستنا السابقة التي دارت حول الأحكام السياسية قد قسمنا السياسيات الى ثلاثة أحكام قويمة ، هي الملكية ، وحكم الأعيان ، والحكم المدعو « سياسة » والى ثلاثة [أخرى] تعتبر انحرافات عن الأحكام الثلاثة القويمة المشار اليها . وهي : الطغياني ، الذي هو انحراف عن حكم الملكي وحكم الأقلية ، وهو انحراف عن حكم الأعيان ، والحكم الشعبي ، وهو انحراف عن الحكم المدعو « سياسة » .

« ولقد تكلمنا عن حكم الأعيان وعن الملكية ، لأن البحث عن أفضل السياسات هو عين البحث عن [الحكمين المشار اليهما] ، بهذين الاسمين ؛ لأن كليهما يبغيان القيام على أساس الفضيلة . ولقد تكلمنا أيضاً عن الفرق بين حكم الأعيان والملكية ، وحددنا سابقاً متى يجب اعتبار الحكم حكماً ملكياً .

(10) لا يفهم من هذه الملاحظة ما إذا كان البحث في الدولة المثلى قد انتهى أو يحتاج إلى إكمال .

« وبقي علينا أن نتكلم عن الحكم السياسي ، الذي أطلق عليه اسم مشترك ، وعن السياسات الأخرى ، أي حكم الأقلية ، والحكم الشعبي والحكم الطغياني » (النص باليونانية في الأصل ، والترجمة عن النسخة العربية ـ ترجمة الأب بربارة . المترجم) .

يزعم من يرى ضرورة تعديل مواقع الأبواب عما هي في النص أن في هذه الفقرة تأكيداً من أرسطو بالذات على وجوب تقديم الكتابين السابع والثامن على الرابع والخامس (راجع Susemihl ص 58 من الطبعة اليونانية) . أما إذا اعتبرنا أن ما يعنيه بالقسم الأول « أي عرض أفضل الدساتير ، وما يلحق بها من كلام عن النظام الملكي والأرستقراطي » فقد انتهى أوانه بالتالي سيتعرض لسائر الدساتير(11) ، فإذا اعتبرنا هذا صحيحاً ، عندها لا يمكن التسليم بصحة تعاقب الأبواب كما وردت وعلينا بالتالي التسليم بصحة ما انتهى اليه الكتاب الثالث ، وإيجاد تفسير ما للترتيب الموجود بين أيدينا . وسنرى أيضاً أن بداية الفقرة الأولى من الكتاب الرابع لا تعني بالضرورة تفصيل القول في أفضل النظم الدستورية . بل هي مجرد تعليق على ما انتهى به الكتاب السابق ، أي الكتاب الثالث(12) . وهذا ما يبرهن على أن الكلام عن الدولة النموذجية لم ينته بعد . كما يستدل من هذه الفقرة . ولذلك يمكن التفكير في أن الجزء المتضمن للنتائج قد فقد . وعلى أية حال فهذه حجج لا يمكن الأخذ بها كلياً . فالاشارة الى الكتاب الثالث

(11) يضاف إلى ذلك الحلول التي تلي في الفقرة 1269 ب 12 ، وفيها يتناول التفريعات الدستورية المتعددة ، والتأكيد على المعدل المتوسط للدستور الأفضل ، وعلى توافق بعض الناس مع نوع محدد من الدساتير الى جانب البحث في الديموقراطية ، والأوليغارشية ، وأسباب انهيار الدستور وكيفية الابقاء عليه .

(12) وهذه هي الطريقة الأولى .

يمكن اعتبارها بالتأكيد ، مع أنه من الأفضل القول من المحتمل اعتبارها إشارة الى الموقع السياسي أو المستوى الذي يمكن بلوغه .

وحتى لو سلمنا جدلاً بإمكانية تفسير هذه الفقرة (الثانية من الباب الرابع) بما يفيد وجوب تغيير ترتيب الفصول يظل ربط ما يعتبره أرسطو « أحكاماً » قويمة بالأرستقراطية وبالملكية والعبارات الأخرى التي تقترن بهذه الأحكام ، بالباب الثالث ، قائماً ولا يمكن للباحث تجاهله . فقد تكلم أرسطو ، في الباب الثالث عن علاقة الحكم الأرستقراطي بالملكية ، وعن الأحكام الجيدة والفاسدة (الفقرات 1286 ب 3 تابع و1288 أ 6 تابع) . فالارستقراطية (أو حكم الأعيان كما في الترجمة العربية للأب بربارة) والملكية هما من الأشكال المثلى التي تتجسد في دولة نموذجية وتصبح الملكية كاملة في حال توفر صفات كمال ذهنية وأخلاقية، وبذلك يجب أن تحل الملكية ، في حال توفر الكمال فيها ، مكان حكم الأعيان أو الأرستقراطية(13) .

ويبدو أن لكلمات مثل الملكية والأرستقراطية في مجال السياسة معنيين : معنى عاماً ، وآخر خاصاً : في كليهما نجد معنى يناقض الأوليغارشية والطغيان ، وبذلك يعتبر ان من الأشكال المثلى المبنية على دستور قوامه الفضائل . اما متى يكون للملكية هذا المعنى بشكل مطلق ، أو متى يعنى بها الملكية المطلقة ، فهذا ما تحدده العلاقة بموقعها من النص ، أو حين يشار الى ذلك بالحرف الواحد(14) . وتتخذ عبارة « أرستقراطية » المعنى نفسه بالاضافة الى الموقع من النص ، أو حين يقال : « الأرستقراطية

---

(13) قارن بـ : — H. Henkel, Studien Zur Geschichte d. griech. Lehre vom Staat, Leipzig 1872, p. 78. E. Zeller, Die Philos. d. Gr. II. 2. ed. p. 739.

(14) يميز أرسطو بين خمسة أنواع من الحكم الملكي ، (1285 ب 20) .

الحقة ، والأرستقراطية الخاصة »[15] . وبما أن النظام الأفضل في دولة أرسطو المثالية ، أو النموذجية (للتمييز عن مثالية أفلاطون) هو النظام الأرستقراطي ، فإننا نجد غالباً المساواة كاملة بين سياسة ممتازة جداً وبين الأرستقراطية ؛ علماً أن التعبير الثاني لا يعني بالضرورة نفس ما يعنيه الأول ، ومع أن النظام الأمثل هو النظام الذي يمكن أن يوصف بأنه حكم الأرستقراطية[16] . إن أفضل الأحكام إذن ليس حكم الأرستقراطية دون ما سواه ، بل ان هذه الصفة غالباً ما تطلق في الظروف التي يجب أن تحمل على محمل سوء التفاهم فيما يخص « السياسة القويمة » (أو السياسة الممتازة جداً على ما جاء في الترجمة العربية عن الأصل اليوناني ص 509) . كذلك لم ينس أرسطو أن يشير باستمرار الى الحكم المدعو « سياسة » باعتباره شكل

---

(15) إن حكم الأعيان الحق (الأرستقراطية الحقة) هو ما يقوم على الفضيلة وحسن الصفات . راجع الفقرات : 1273 أ 41 ؛ 1278 ب 13 ، 1279 أ 34 ؛ وأخيراً 1288 أ 11 .

(16) إن الفقرات المعنية هي التالية: (1289 ب 14) : « ويترتب علينا ، قبل كل شيء ، أن نعين كم هي فوارق السياسيات ، اللهم إلا إذا كان للحكم الشعبي ولحكم الأقلية أنواع عدة » ؛ (1293 ب 1) : « وانه ليحسن أن نسمي حكم أعيان الحكم الذي فصلنا فيه الكلام تفصيلاً وافياً في أبحاثنا السابقة ؛ إذ يقضي العدل بأن لا نطلق اسم حكم الأعيان إلا على الحكم الذي تؤلفه خيرة المواطنين بفضلهم ، ومن هم خيرة المواطنين وعلى وجه الاطلاق ، لا على الذي يؤلفه مبدئياً أناس صالحون ؛ إذ في هذا الحكم وحده يكون الشخص نفسه بصورة مطلقة ، رجلاً صالحاً ومواطناً صالحاً . وأما أهل الفضل الذين نجدهم في السياسات الأخرى فهم صالحون بالاضافة الى السياسة المتبعة عندهم » . وعن المزيج من الحكم الأرستقراطي يقول أرسطو (1294 أ 23) : « وأما المزيج المؤلف من العناصر الثلاثة (الحرية والغنى والفضيلة) فيجب أن يعتبر حكم أعيان ، منحرفاً أكثر من الأصناف الأخرى ، عن حكم الأعيان الأساسي والحقيقي » . في فقرة واحدة (1290 أ ـ 1) (الفصل الثالث من الباب الرابع) يلمح أرسطو الى البحث في أفضل الدساتير كما سيلي في البابين السابع والثامن (نصوص الفقرات في اليونانية بالأصل ، وقد اعتمدنا الترجمة العربية للأب بربارة ، وفقاً لأرقام الفقرات المعطاة ـ المترجم) .

حكم مميزاً ، والذي يعتبر الديموقراطية من جملة فروعه . (راجع الفقرات 1265 ب 26 ؛ 1273 أ ب ؛ 1278 ب 13) . هذا ما يجب علينا مراعاته كيما نفهم هذه الفقرة (الثانية من الباب الرابع) ، فهماً جيداً . إن العبارة التي تثير تساؤلنا هنا (1289 أ 33 -36) تعني أن البحث في أفضل الدساتير (أي أفضل أشكال الحكم) يعني البحث في حكم الأعيان (الأرستقراطية) وفي الملكية ، ذلك « أن كليهما يبغيان القيام على أساس الفضيلة »(17) . فالبحث في النظام الأول يعني أيضاً البحث في الثاني ؛ إذ أن في الأسس المادية التي يفرضها كل منهما ، أي وجود الفضائل قيام أفضل الأحكام ، التي تظهر أحياناً بشكل الأرستقراطية الحقة ، أحياناً أخرى بشكل الملكية الكاملة ، فمن أراد إذن الكلام على أفضل الأحكام عليه الكلام على الأرستقراطية والملكية . هذا ما تنطوي عليه عبارات أرسطو هنا . ولا شيء أكثر . وصحيح أن أرسطو عالج كل الأشكال المتفرعة عن الملكية إلا أنه عالج هذا المفهوم بكل توسع . كذلك يجب أن تنطوي ملاحظاته بشأن حكم الأرستقراطية على معالجة عامة للشكل الدستوري هذا ؛ والتي تنطوي كما تنطوي الملكية بدورها على معالجة الشكل الأمثل بين أشكال الحكم الأخرى . لذلك يجب أن يُراعى موقع هذه العبارة من النص ، ونسبتها أن كافة الأشكال الدستورية ، بخاصة الملكية منها. وهكذا لا تشير فقرتنا ، موضع البحث هنا إلى البابين اللاحقين (السابع والثامن) بقدر ما ترتبط بالباب الثالث ، مع أن البحث في الشكل الأرستقراطي للحكم سيعالج لاحقاً في البابين السابع والثامن . وهذا ما يبرر ربط الفقرة بما سيأتي فيما بعد . ذلك أن الكتاب الثالث قد عالج مشكلة الملكية بتوسع وبترابط تامين ، ولم يعالج مسألة الأرستقراطية عدا ذلك ثمة علاقة يوحي بها المعنى

---

(17) قدم Susemihl ترجمة لهذا النص لا تختلف كثيراً عما أثبتنا .

على الأقل ، بين موقعين في الكتاب الرابع مع السابع . دون أن يعني ذلك تأثير الكتاب السابع على الرابع ، وبالنسبة لشكل العلاقة يمكن التحدث أيضاً عن تأثير معاكس .

هكذا يظل المجال مفتوحاً ، فهل نفترض وجود ترابط بين الفقرة الثانية من الكتاب الرابع وبين الكتاب الثالث ، أم نربطها مباشرة مع الكتابين السابع والثامن ؟ يمكننا الذهاب أبعد من ذلك ، الى تأكيد ربط الفقرة المشار اليها بالكتاب الثالث مباشرة . حتى لو دار الحديث في بداية الكتاب الرابع على الأرستقراطية الحقة . فإشارات أرسطو يجب أن لا ترتبط بالكتابين السابع والثامن بقدر ما يمكننا ربطها بالاشارات العامة الواردة في الكتاب الثالث ، والتي تتناول مفهوم الدولة النموذجية . فالفقرات 1276 ب 37 ـ و 1277 أ 16 وكذلك 1278 أ 8 ، وبالرغم من قصرها ، عالجت أسس هذه الدولة وأوضحت ماهيتها. وصحيح أن الكتاب الثالث لا يقدم لنا ، كما أوضح شبنغل عرضاً خاصاً بموضوع الدولة الأفضل (راجع Spengel, Arist.Stud. II p 59) . وعلينا أن لا نفكر بشكل الدولة المثالي هذا بل، بالحكم الأرستقراطي حتى لو لم نجد عرضاً متماسكاً له في الكتاب الثالث ، رغم وجود بعض الملاحظات المتفرقة التي يمكن تجميعها لتشكل بمجملها صورة كلية معقولة : إذ لا يعقل أن تكون هذه مجرد ملاحظات مشتتة : فالأرستقراطية ، وكذلك ما يعرف بالحكم الملكي سيشكلان موضوع معالجة مباشرة ، الى جانب مناقشة الدساتير الأخرى(18) . وهذا ما تعلنه الفقرة الثانية من الباب الرابع . وبالطبع لا يمكن التذكير هنا بالبحث في الدساتير الأرستقراطية الطابع التي بحثت عرضاً لدى مناقشة دستور كريت (الباب الثاني فصل 9) . ودستور قرطاجة (الباب الثاني فصل 11)

(18) راجع : الفقرات : 1289 أ 32 ؛ 1323 ب 40 ؛ 1293 ب 1 ؛ 1328 ب 37 .

أو في معرض البحث عن الدساتير السياسية الأخرى كما في الفصل السابع من الباب الرابع . أما إذا سلمنا بالطابع العام للبحث في الحكم الأرستقراطي ، كما يفهم من سياق الفقرة الثانية من الباب الرابع فإن بإمكاننا التذكير بما بحث في الكتاب الثالث بهذا الخصوص ، وبالبحث بالملكية التي سبقت ذلك . ويُنتظر أيضاً أن تتم مناقشة هذا الشكل من أشكال الحكم ما دامت المناقشة قد تطرقت الى البحث في شكل الحكم النموذجي . حتى ان الكتاب الثالث لم يسلم بدوره من التغيرات الجذرية ، ومن الجائز أن يكون المؤلف بذاته قد حذف الفقرة (الضائعة) بهدف اعادة البحث فيها . وهذا ما لم يتم على الأرجح . ثمة إمكانية ثانية لا بد من تقديمها ، وهي احتمال أن تكون هذه الفقرة قد سقطت بالفعل . وهكذا انتهى الكتاب الثالث بفجوة ، في حين كان ينتظر أن يتابع البحث في نظام الحكم الأرستقراطي(19) . لذلك يجب علينا افتراض جملة قد وقعت بين العبارات التي تربط الفقرة 1283 ب 9-13 بالفقرة 1284 أ 3-11 ؛ ذلك أن السؤال الذي يبدأ به المقطع هنا قد أجيب عنه جزئياً ، وهو يعالج ما يلي : يستطيع أي فرد أو جماعة تأليف دستور صحيح ما دام يتمتع ، أو ما داموا يتمتعون ، بكامل الفضائل . والحالة الأولى ممكنة ؛ أي أن النظام الملكي المثالي ممكن . أما الحالة الثانية فمتعسرة ، وذلك لوفرة عدد المواطنين الذين بمقدورهم تأليف أرستقراطية حقة : وهذه مسألة ستعالج في الباب الرابع . أما مقدار ما قيل في معالجة هذه النقاط أو مقدار ما يجب أن يقال ، فأمرٌ لا يمكن الحكم عليه . على أية حال لقد دار البحث حول النظام الأرستقراطي وسنحت الفرصة بذلك لمعالجة عامة لشكل الحكم هذا ، والذي يمكن

---

(19) راجع : Susemihl ، المرجع السابق ، ص 24 ؛ مقدمة الطبعة الألمانية ـ اليونانية ، ص 36

اعتباره من الأشكال الحقة[20] . ولهذه الفقرة الساقطة ، قد تشير الملاحظة الواردة في المقطع الثاني من الكتاب الرابع . فمعالجة نظامي الحكم الملكي والأرستقراطي قد تمت بالتتابع نفسه الذي أشارت اليه فقرتنا ، والتلميحات التي حملتها الفقرة الثانية من الباب الرابع تعود جميعها الى الباب الثالث . وإذا اعرضنا أيضاً عن بعض الاشارات الى أنظمة أخرى كالحكم الطغياني[21] ، فإن الفقرة الثانية من الباب الرابع وهي تسبق في الحديث عن أفضل النظم السياسية ، إنما تشير الى تلازمها الكلي مع ما انتهى اليه الباب الثالث .

أما الفقرة الأخرى والتي تعتبر دليلاً على عدم وقوع السابع والثامن في مكانها الصحيح فهي الفصل الثالث من الكتاب الرابع ؛ فهو بكامله ، الى جانب جزء كبير من الفصل الرابع ، قد لا يكون من وضع أرسطو . وهذا ما أشار اليه سوساميل[22] ، ووافقه عليه ايميش . وقد تكون عناوين المقطعين شاهداً على ذلك ، رغم الشكل بقوة الاقناع هذه . يعالج المقطع الثالث (الفصل الثالث بترجمة الأب بربارة ص 185) « تنوع كل من الأحكام السياسية وأسباب ذلك التنوع » وهذا ما سيوضح بشكل مغاير تماماً في الفصل السابع من الكتاب الثالث . إن مبرر وجود أكثر من دستور يعود الى طبيعة تكوين الدولة من أكثر من جزء أو عنصر : فهي أولاً مجموعة عائلات ، وهذه تكون إما فقيرة أو غنية ، أو متوسطة الحال . والأغنياء

(20) حول ما إذا كانت الأرستقراطية المعنية بالكلام في الباب الثالث ، هي ذاتها في السابع والثامن ، نقول : إن الكلام عن الأرستقراطية في الباب الثالث قد تناول الموضوع بشكله العام .

(21) إذا صحت هذه التلميحات ، فهي تعود الى معالجة الأرستقراطية في الباب الثالث ، وإلى الجمل التي تعتبر ناقصة فيه ، إذا صح هذا الاحتمال .

(22) قارن أيضاً بالملاحظات الواردة في التقديم .

والفقـراء هم من يحمل السـلاح ، ومن لا سلاح لـديه . والشعب بـدوره مجموعة من فلاحين وتجار وحرفيين . وأصحاب المستوى العالي هم بدورهم أصحاب الثروة ، وأصحاب الأراضي ، ويختتم أرسطو هذا المقطع بالجملة التالية ، وهي مدار البحث هنا : « ولقد قلنا في بحثنا في حكم الأعيان هل تكون [الفئة المعتمدة على ذلك الشيء الآخر] جزءاً من الدولة فقد ميـزنا هناك مقدار العناصر الضرورية التي تتألف منها الدولة . فتارة تشتـرك كل تلك العناصر في السياسة ، وتارة يشترك فيهم قسم أصغر ، وتـارة أخرى قسم أكبر » (السياسيات ترجمة الأب بربارة ص 186) .

ولقد احتجّ من رأى ضرورة تعديل ترتيب فقرات « السياسيات » على الإشارات المستقاة من الفصلين الثامن والتاسع من الباب السابع . وما ورد في الفصل الثاني عشر من البـاب الثالث . إن مقـابلة مثل هـذه النصوص توضح أموراً كثيرة . ففي الفصل الثالث من الكتاب الرابع نقع على تقسيم للشعـوب الى عنـاصر متعـددة ، عـلى أسـاسهـا تقـوم الـدول ، من هـذه التقسيمات ما يختص بالغنى ـ بالثروة ـ بالملك ، بحمل السلاح بالصناعة ، وما يختص منها أيضاً بالتمتع بالفضيلة . ومنها من هو قويم المحتد بالوراثة . في الفصل الثاني عشر من الكتاب الثالث نرى أن مبرر المشاركة في الحكم قد ربط فقط بدرجة الفضيلة التي يتمتع بها المـواطن . ويستنتج من ذلـك أن المرشحين حقاً للعمل السياسي هم الأعيان(23) ، الأحرار والأغنياء ، إذ لا بد من الأحرار منذ الـولادة ، ومن أصحاب القـدرات . فالـدولة لا قـوام لها بالفقراء ولا بالعبيد . ومن ثم ، فلا بد من وجود العدالة ومن توفر فضيلة القتال« « الحرب »(24) . ولا قيام للدولة بغياب هذه الشروط ، وأخيراً لا بد

(23) أهل الفضيلة ، أو أصحاب الفضل .

(24) المقدرة على الحرب ، أو فضيلة الحرب ؟

من توفر التربية والأخلاق التي تساهم في كمال الحياة في الدولة . وتعالج الفقرة هذه (الفصل الثاني عشر من الباب الثالث) شروط قيام الدولة من زاوية أخرى . فالعناصر التي تقوم عليها الدولة كما حددت في الفصل الثالث من الباب الرابع ، أدرجت الحرفيين والصناع وهؤلاء لا يعتبرون مواطنين ، علماً بأنه لا بد من توفر صفة المواطنية لمن له الحق في أن يلعب دوراً في إدارة الدولة . وهكذا لا يمكن إذن تقريب الفصل الثاني عشر من الباب الثالث الى الفصل الثالث من الباب الرابع . وأخيراً وجب علينا أن نعرض عن التوجهات ولا بد كذلك من إسقاط بعض العبارات التي لا تتوافق مع بعضها البعض .

وربما كانت الفقرة 1328 ب تابع ، أقرب الى ما نحن بصدده . ففي البحث عما لا بد منه لقيام الدولة نذكر توفر الغذاء والصناعات والفنون وتوفر السلاح إضافة الى الثروات . وقبل كل ذلك لا بد من وجود قضاء يحكم في الفوائد والحقوق والمصالح المتبادلة(25) . بعد ذلك لا بد من تجهيز الدولة ، أي لا بد من وجود الفلاحين والصناعيين والحرفيين والجنود والموسرين والكهنة والقضاة . ونهاية الفصل التاسع من الباب الرابع هي بمثابة تلخيص لكل ما ذكر : لا بد من وجود الفلاحين والصناعيين في الدولة ، أما حملة السلاح ، والمشتركون في سياسة الدولة فهؤلاء عبارة عن أجزاء عضوية في كل دولة . وبمقابلة الفصلين (الثالث من الباب الرابع ، والثامن من الباب السابع) نرى أن الكلام عن الكهنة وعن المستشارين والمشاركين في الحكم، لا وجود له في الفصل الأول ، ولا وجود للكلام على الفضائل والصفات الموروثة في الثاني ، فما نجده هنا عبارة عن تعداد لوجهات نظر متباعدة . ومن المؤكد أنه لا يجب علينا البحث عن المثال أو

---

(25) راجع ترجمة Susemihl لهذه الفقرة .

النموذج الذي نجده في الفصل الثالث من الباب الرابع ، لا في الفصل الثاني عشر من الباب الثالث ، ولا في الفصل الثامن من الباب السابع . ولا شك كذلك في أن الفقرة 1290 ب 38 (الفصل الرابع من الباب الرابع) إنما تغرف من الفصل الثامن من الباب السابع وهي بذلك غير صحيحة أو أنها في غير محلها . ففي الكتب الرابع والخامس والسادس ، لا نجد سوى هذين الموضوعين المشار اليهما اللذين يشيران الى العناصر التي تقوم عليها الدولة ، مما يثير السؤال فعلاً حول علاقة مفترضة بالكتابين الأخيرين من « السياسيات » . أما الاشارات الأخرى فتعود كلها الى الكتب الثلاثة الأولى . مع الاشارة الى الطابع العام والمفكك لما يرد في الفصل الثامن من الكتاب السابع ، وهذه واقعة لا بد من أخذها بعين الاعتبار . ذلك أنه غالباً ما اتخذت هذه الى جانب الروايات الأخرى للتدليل على الخلل في ترتيب كتاب السياسيات . أما نحن فسنقدم المادة المتعلقة بذلك ، دونما سعي لاستكمالها . ما دام الأمر يتعلق بالكتب الثلاثة الأولى بصورة خاصة[26] . ولقد خصَّ أرسطو دراسة الأجزاء المكونة للدولة منذ البداية عناية خاصة . وبذلك يتضح لماذا قدم أكثر من اعتبار في تقسيمه للعناصر التي تساهم في قيام حكم ودولة . ويشكل البحث في الأسرة ـ أو في البيت ـ الأساس الأول لكل بحث في العناصر . ولذلك شرع أرسطو أولاً بالبحث في تدبير المنزل ـ وفي الاقتصاد « المنزلي » وامتد بحثه هذا حتى نهاية الكتاب (الأول) . وفي مناقشته للدستور المقدم من قبل هيوذمس (راجع السياسيات ص 79 ـ مع الحواشي) نجد تصنيفاً لفئات الشعب الى فلاحين وأصحاب صنائع ومحاربين (1267 ب 30) . فالفقرة ترتبط إذاً وبشكل

(26) لا ضرورة لذلك ؛ ثم ان ملاحظات Susemihl لترجمته « السياسيات » الى الألمانية ، قد تساعد في فهم الفقرات الضائعة .

ما ، بالفصل الثالث من الباب الرابع ، أو بالثامن من الباب السابع مع التحفظ التالي ، وهو أن الكلام لا يدور على الدولة بشكل مطلق ، بل عن دستور معين . وفي نقاشه للدستور الاسبارطي نجد تقسيماً آخراً (1270 ب 21) . هنا يتناول الحديث الملوك و« أهل الفضل والصلاح » الى جانب عامة الشعب . وفي بداية البحث عن ماهية الدولة ، 1277 أ ، تابع) نجد تقسيماً عاماً جداً . فالدولة تتألف من عناصر غير متساوية فيما بينها . كما يتألف الكائن الحي من روح وجسد . والروح من عقل وشهوة وكما تتألف العائلة من رجل وامرأة ، وكما نميز في حق الملكية بين أسياد وعبيد ، كذلك الدولة فهي تتألف من كل هذه العناصر الى جانب عناصر أخرى متمايزة فيما بينها . وهذا ما يتطابق بالفعل مع ما قلناه سابقاً . ثم اننا نجد عبارة « جزء من الدولة » (شطر من الدولة في الترجمة العربية) في مكان آخر ، وإن بمعنى مغاير . ففي الفقرة 1284 أ 8 ، يتحدث أرسطو عن فردٍ أو جماعة تتمتع بالفضائل الكاملة معتبراً إياها شطراً من الدولة . وعلى أية حال يحفل الكتاب الثالث (باعتبار ان الأول والثاني لا يلعبان أي دور في ترتيب السياسيات) بالاشارة الى العديد من « أجزاء الدولة » وبالإشارة الى العناصر التي تعتبر شرطاً في قيامها . وقد أشرنا الى بعض منها . والاشارة هذه تمر عادة بسرعة ، كما لو كان المفهوم معروفاً سلفاً أو مفترضاً . وقد كان الأمر كذلك بالفعل . فقد أشارت معظم الدراسات التي سبقت أرسطو الى أجزاء الدولة وعناصرها . ومع ذلك فالإشارة هنا لها أهميتها الخاصة . ذلك أننا لا نحتاج في هذه الاشارات خصوصاً ما ورد منها في الفصول الرابع حتى السادس إلى أي ربط لها مع السابع والثامن . فالرابط ليس ترابطاً في المضمون من حيث تقارب المعنى ما بين هذه المواضع المختلفة . وهكذا نجد في الكتاب الثالث خصوصاً وفرة في التقسيم الى أغنياء وفقراء (الفصول 7 ، 8 ، 10 ، 13) والتمييز بين أصحاب الفضل و« الأعيان » بالوراثة

(الفصول 2 ، 4 ، 5 ، 8 ، 10 ، 11) كما يميز بين الطبقات التي تتألف منها الدولة كالمحاربين (1279 ب 41) والصناع والمأجورين (الفصل الرابع 1277 أ 35 -1278 أ 12 ، 1280 ب 20) وأخيراً القضاة وجهاز الحكم (الفصل الأول والفقرات 1275 أ 22 : 1275 ب 18 ؛ الفصل التاسع الفقرات 1280 أ 38 ـ الحادي عشر 1281 ب 31 والفصل الثاني عشر من الباب الثالث) وإذا أضفنا إلى ذلك ما نجده في الكتابين الأولين وجدنا أن بالإمكان إضافة ما جاء في الكتب ـ الرابع حتى السادس ـ عن أجزاء الدولة الى ما يتبع بحسب الترتيب العادي .

لذلك لا نستغرب أبداً استناد الفقرة 1291 ب 16 تابع (مطلع الفصل الرابع من الكتاب الرابع) الى الفصل الثامن الكتاب السابع . هنا يميز أرسطو بين أنواع متعددة من الديموقراطية والأوليغارشية بحسب التمييز الذي نشهده في طبقات الشعب « أو جماعة الذين يدعون وجهاء » يقسم الشعب الى فلاحين وطبقة أهل الصناعات والتجار والبحارة ، وهذه الفئة الأخيرة تقسم بدورها إلى : جنود البحرية ، فئة التجار ، فئة الملاحين وفئة الصيادين . ويلي ذلك تقسيم الفئات الأقل من الوسط الذين يقع عليهم العمل إلى أجراء وهؤلاء أحرار ولكن ليس من جهة ذويهم جميعاً ، و« ما شاكل هذا الصنف من جماعة أخرى » . وبهذا الخصوص لاحظ سوساميل بحق أنه لا وجود لاصناف أخرى . أما أنواع الوجاهة فهي بحسب الغنى والفضيلة والثقافة (والصفات الأخرى المبنية على فوارق مماثلة) السياسيات ص 193 -194 . يتفق هذا التقسيم بقسمه الأول ، مع الفصل الثامن من الكتاب السابع وإن لم يكن كلياً ، فيما يتفق القسم الثاني كلياً مع الفصلين الثاني عشر والثالث عشر من الكتاب الثالث . ويتفق الفصل الثالث من الكتاب الرابع كلياً مع الفصل الحادي عشر من الكتاب الرابع ، الفقرة 1295 ب وما يلي ، حيث نجد تقسيماً لأجزاء الدولة الى أغنياء وفقراء

ومتوسطي الحال . ونستطيع هنا أن نذكر أيضاً بالكتاب الثالث وكذلك هو الحال بالنسبة للفصل الثاني عشر من الكتاب الرابع الفقرة 1296 ب 17 ، حيث نجد التقسيم الى وجهاء والى عامة من الشعب . والوجهاء هم الأحرار ، والأغنياء أهل الثقافة والحسب ، والشعب مقسم بحسب موقعه من العمل (الى فلاحين ، تجار وصناع وأجراء) وطبقات الشعب نفسها نجدها مجدداً في الفصل السابع من الكتاب السادس وقد أضيف اليها أربع فئات أخرى ، وهي المعدة للحرب ، ومنها « الخيالة وفرع السلاح الثقيل ، وفرع السلاح الخفيف والبحرية » (السياسيات ص 318) . بذلك نصل الى نهاية بحثنا ، ونخلص الى أننا لا نجد في كل المجموعات التي تحتويها الكتب من الرابع الى السادس شيئاً من تقسيم الدولة يفترض أن يكون البحث في الكتاب السابع قد افترض وجوده بالضرورة ، بل على العكس ، فإننا لا نجد إلا العناصر التي صادفتنا في الكتب الثلاثة الأولى . ثم ان لعدم التوافق أو لعدم المساواة بين الفقرات مبررات كاملة في السياسيات . وقد كان بالامكان أن تضع المراجعة الأخيرة لهذا الكتاب حداً لكل هذه التنبؤات(27) .

ومع ذلك فليس لدينا أي مبرر لترتيب مجموعة الكتب من الرابع الى السادس بعد السابع والثامن . فكل ما يمكن تقديمه حجة على هذا الترتيب لا يصمد أمام الفحص الدقيق . وقد أشار شبنغل بارتياب الى إمكانية ربط الفصل الثالث من الباب الرابع بالكتابين السابع والثامن . كذلك شكك بإمكانية الربط بين الفصل الثاني عشر من الباب السابع وبين الفصل الثامن من الباب السادس ؛ وهذه الفقرات تثير أكثر من تساؤل ولا يمكن الاستناد اليها في تبرير ضرورة تعديل موقع الأبواب عما هي في النص الذي بين

---

(27) وهذا ما ستنتهي اليه بالطبع هذه المحاضرات .

أيدينا .

إن جميع هذه الاشارات لا تقنعنا بضرورة التعديل ، وبالتالي ، فإذا لم يكن الرابط بين الأبواب الثلاثة الأولى وبين الأبواب الثلاثة اللاحقة طبيعياً ، فهو على الأقل ممكن . ودون أن أخلص الى نتائج تتعلق بتصميم الكتاب ، أضيف هنا أن ثمة معالجات أخرى في الكتاب الرابع ؛ الفصل الرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر ، تتناول على التوالي السلطتين التشريعية والتنفيذية ، والادارة وتجهيز الدولة بالموظفين والقضاء وجميع هذه مما يمكن اعتباره بمثابة أسس للبحث في الدولة النموذجية كما أوحى بها الكتاب السابع ـ الفصل الثامن والفصول اللاحقة .

يمكننا الآن أن نتناول الشواهد على الترتيب المتواتر ، انْطلاقاً من الفقرة 1325 ب 33 (الفصل الرابع ـ الباب السابع) وهذه تبدأ بالملاحظة التالية : « بعد اعتباراتنا الاقتصادية بشأن الحياة المثلى ووحدتها للفرد والدولة ، وبعد أن بحثنا فيما سبق عن السياسات الأخرى ، نستعمل ما بقي علينا درسه ، بقولنا أولاً ما هي المبادىء التي يجب أن ترتكز عليها الدولة المزمعة أن تكون وفق المرام (السياسيات ص 364 ـ النص باليونانية في الأصل) . فبما أن مناقشة الدساتير المختلفة قد انتهت بانتهاء الفصلين الأول والثاني من الباب الرابع ، يصبح الانتقال الآن الى البحث في الحكم النموذجي (الدستور النموذجي) ممكناً . وبذلك يمكن التدليل على صحة ترتيب أبواب السياسيات كما جاءت في المخطوط ، وهذا ما كان سائداً قبل آراء شبنغل ، الذي حاول البرهنة على عدم صحة تأخير الكتابين الأخيرين الى موضعهما من النص المتواتر ، ولكنه عاد فاعتبر أن المواضع التي تثير الجدل في النص يمكن إرجاعها الى الكتاب الثاني حيث يناقش أرسطو النماذج الدستورية ، وخاصة بعد اطلاع شبنغل على الدراسات التي.وضعها كل من هيلدنبرند Hildenbrand وتيشملر Teichmûller .

ومع ذلك يبدو هذا الربط واهياً . وهذا ما ذهب اليه سوسميل Susemuhl معتبراً أن مثل هذه العبارات قد أضيفت الى النص (بخاصة الفقرة 1325 ب 33) . وتؤكد نهاية الفصل الثالث من الكتاب الرابع (28) ، أن حياة كل فرد هي بالنسبة له كما للدولة ، الحياة المثلى ، وبذلك تختصر هذه النهاية النتائج التي اعتبرتها بداية الفصل الرابع (من الكتاب الرابع) فرضيات لا بد منها في الفصول الثلاثة الأولى من الكتاب نفسه . وهكذا يعتبر ما جاء في هذه الفصول بمثابة مقدمة صحيحة للباب بمجمله بحيث يصار الى البحث عن حل للأمور المطروحة على امتداد الكتاب الرابع حتى نهاية الكتاب السادس ، وذلك من خلال معالجة الفرضيات أو النقاط التي تلبي الرغبة في الوصول الى تشكيل دولة نموذجية وبذلك يمكن التأكيد على صحة تسلسل الأفكار ، إذ سلمنا بصحة ترتيب الوقائع كما هي متواترة ، والجمل التي تقطع هذا التسلسل أو تفصل بين أطروحة وأخرى في الكتاب نفسه ، كما هو ظاهر ، لا تؤثر على روحية النص أو على منطق البحث ، ذلك أن البحث في الحياة المثلى ، وفي سائر الدساتير ، إنما هو ، على ما يبدو شرطٌ لا بد منه في معالجة الأطروحة الأساسية في السياسة ، ويكفي أن نذكر أن أرسطو أكثر من إدخال الملاحظات الجانبية (لا في السياسيات وحسب) وذلك لرفع أية شبهة عن إشاراته الى الأبحاث في الدساتير ، حتى لو أدى به الأمر الى إضافة ليس لها ما يبررها .

لا تجيب هذه الدراسة عما إذا كانت الأبواب الأخيرة ، السابع والثامن بخاصة ، قد تلت زمنياً الأبواب السابقة (الرابع الى السادس) . فهل يكون أرسطو قد عمد الى تأخير البابين الأخيرين ، وهما يبحثان في الدولة المثلى ، مفسحاً المجال بذلك للأبواب الرابع والخامس والسادس ؟ إن ذلك

---

(28) الرواية ليست مستقيمة تماماً ، مع أن المعنى واضح .

يبدو طبيعياً ، خاصة إذا كان أرسطو قد عزم فعلاً على ربط البابين الأخيرين بالأبواب التي سبقت ؛ وفي هذه الحالة تكون الاشارات الواردة في الفصل الرابع من الكتاب السابع بمثابة الموزِّع ، ولكنها تؤكد تتالي الأبواب كما هي . والجدير بالملاحظة اننا لا نجد عدا هذه الاشارات في الكتابين السابع والثامن إشارات أخرى الى الأبواب الرابع حتى السادس . وصحيح أن هذه نتائج سلبية إلا أنها لا تؤثر بشيء على النتائج الإيجابية التي توصلنا اليها .

إن الترتيب المتواتر لأبواب السياسيات هو ترتيب صحيح . وإبدال موقع الكتاب الخامس بالسادس مردود بالفعل كما سأبرهن على ذلك باختصار(29) . لقد جاء في الفصل الثاني من الكتاب الرابع ان مجموعة الأبواب من أربعة الى ستة ، ستعالج على التوالي موضوع الانقلابات وكيفية الحفاظ على الدستور (الفقرة 1289 أ 22) ، ونظامي الحكم الديموقراطي والأوليغارشي . إلا أن التوسع الذي تلا فيها بعد لم يراع الترتيب الموضوع . وربما تعمد أرسطو فعلاً ، حين كتب الفصل الثاني من الباب الرابع ، تأجيل البحث في الانقلابات وكيفية الحفاظ على الدستور الى النهاية ، ولكنه تخلى عن قصده هذا أثناء تحريره لفصول السياسيات مبقياً ، مع ذلك على الفقرات التي أثبتها في الفصل الثاني من الكتاب الرابع ، وفيها التصميم الأولي لما يريد بحثه لاحقاً .

أصل أخيراً الى نهاية البحث لاقول باختصار : إن ما هو صحيح قد قيل ، والدراسة الحالية جاءت لتؤكد ذلك . إن كتاب أرسطو « السياسيات » عمل متكامل ، ولا يضاهيها بأجزائها أي عمل آخر .

---

(29) كذلك :

— Dümler, **Rhein. Mus., XLII** 180

— Diels, **Archiv f. Gesch. d. Phil.,** IV 488

والقول بأن بعض الأجزاء لا تتفق مع التصميم الموضوع لها ، أو انها ليست في محلها ، قول مبالغ فيه .

إن الرغبة في تأليف كلٍ متناسق رغبة واضحة جداً(30) . إلا أن هذا الكل لم يبلغ نهايته . ونحن نلاحظ أن ثمة مشاريع مختلفة طرحت وعولجت دون فصل بعضها عن بعضها الآخر . وقد قال فيلاموفيتز Wilamowitz بحق أن البناء التحتي في الأبواب الثلاثة الأولى قد استتبع ببنائين آخرين مستقلين ، يعالج في الأول ماهية الدستور وتغيراته وتحولاته (الأبواب الرابع الى السادس) ، وفي الثاني نظرية الدولة المثلى (البابين السابع والثامن) ، وكلاهما بناء لم يبلغ القول فيه نهايته . وربما كان القصد أولاً أن يتبع القول في الدولة النموذج (الأبواب الثلاثة الأولى) ، وهذا ما نكتشفه في نهاية الكتاب . مع أننا لا نجد في بداية الباب السابع إشارات تلمح أن الأبواب السابقة . وربما كان السبب في ذلك تغير قصد الكتاب ، وبالتالي تصميمه . ذلك أن أرسطو قد أجّل ، على ما يظهر ، البحث الذي ابتدأه في الدولة المثالية ووجد أن للبحث في أشكال الحكم فائدة بالغة ، ولذلك أودعه الأبواب الوسطى من الكتاب (الرابع الى السادس) . ولذلك أيضاً كثرت ، كما رأينا ، التلميحات الى الأبواب الرئيسية الثلاثة الأولى : فهل يكون أرسطو قد قصد فعلاً ربط هذه الأبواب الستة الأولى من « السياسيات » بالنهاية وبالبداية؟ إن بداية الكتاب الرابع لا تتفق مع نهاية الكتاب الثالث والتي تنطوي على تلميح الى الكتاب السابع . وصحيح أنه يمكن افتراض فجوة في النص ، كما ألمحنا ، وقد يجوز أيضاً ـ وهذا ما يبدو

---

(30) من المحتمل أن تكون بعض الأجزاء قد ألفت أولاً كفصول مستقلة ، قبل أن يشرع أرسطو بضمها للأجزاء الأخرى (Jager , P. 157). إلا أن وجهات نظر Wilamowitz ، بشأن تجميع فصول الكتاب ، هي الأكثر احتمالاً على ما يبدو لي .

أكثر احتمالاً ـ ان لا تكون نهاية الباب الثالث قد أعدت فعلاً لتتفق مع بداية الباب الرابع . وتبقى مسألة التتابع الزمني بين أبواب الكتاب الأخيرة ؛ إذ لا نجد في الأبواب المتوسطة تلميحات أكيدة الى البابين الأخيرين ، مما يعزز احتمال أن تكون هذه الأبواب (4-6) قد كتبت فيما بعد . أما اقتراح تقديم البابين الأخيرين الى ما بعد الثالث ، فله ما يبرره إذ لا تهيء نهاية الباب السادس لبداية السابع ، ولا تلمح بداية الباب السابع الى نهاية الباب السادس . لذلك يبدو أن متابعة البحث في الدولة المثلى ـ أو النموذجية ـ قد قطع ليقدم عليه البحث في الدساتير المختلفة ، وهذا هو رأي فيلاموفيتز أيضاً ، وهو الرأي الأكثر احتمالاً والأقرب الى الصواب . وبذلك لا يعتبر الفصل الرابع من الباب السابع حاجزاً ، إذ قد يكون مجرد إضافة لاحقة . ثم إن العلاقة الوثيقة بين الباب الثالث والبابين السابع والثامن تؤكد أن هذين البابين قد كتبا فعلاً بعد الثلاثة الأول ، وقبل الأبواب من أربعة الى ستة .

بهذا يبدو الترتيب الحالي لأبواب « السياسيات » متناقضاً مع الترتيب الزمني لتأليفها ، ولكنه ترتيب ينسجم كلياً مع تاريخ تكون العمل ككل ، هذا العمل الذي لم يبلغ نهايته بسبب وفاة المؤلف أو بسبب الصعوبات التي أعاقته عن القيام بهذا الواجب .

العبودية عند أرسطو

لم يترك أي فيلسوف نصوصاً تتعلق بالرق كما ترك لنا أرسطو . ربما كان ذلك نابعاً عن النظرة الواقعية ، التي حاول فيها إيضاح المعطيات الأساسية في المجتمع الاغريقي . كما يمكننا أيضاً أن نرى فيها نوعاً من المحاورة مع أفلاطون ، الذي لم يتكلم عن الرق إلاّ نادراً وعرضاً : إذ لم يثر هذا الموضوع اهتمامه على الأرجح . باستطاعتنا التأكيد ، عدا ذلك ، أن موقع العبد لدى أرسطو يوازي إلى حد بعيد ، نفس الوظيفة التي أولاها أفلاطون لأفراد الطبقة الثالثة ، في جمهوريته . أي تلك الفئة من الناس الذين يتميزون بالنفس الشهوانية . بذلك يتضح لنا ، أن أفلاطون ذاته قد عالج أيضاً هذه الفئة بشكل سريع ، وقد أشار أرسطو إلى ذلك في « السياسيات » (1264 أ ـ 13 -64 ب) . فهذه الفئة ، شأن العبيد لم تثر إهتمام أفلاطون ، فكل ما آمله منها هو خدمة الحراس والحكام . فربما وعى أرسطو هذا النقص وحاول تلافيه .

سنحاول الانطلاق فيما يلي من النصوص الموضوعة بين يدينا ، هذا إلى جانب الاستناد الى الواقع بالذات . فالمواضيع العملية التي تتناولها السياسة تقسم الى مجالين جد مختلفين : السياسة كنظرية في الدولة ، والاقتصاد أو سياسة التدبير المنزلي ، وهذا ليس بالضرورة من باب تحصيل الحاصل . وربما لا يبدو الأمر كذلك ، أو لم يكن منذ البداية كذلك . ربما شكل

الاقتصاد أو التدبير نوعاً خاصاً من الممارسة . وهذا ما يستنتج من إشارة نجدها عند ديوجينس اللائرتي (V, 22) ، كما توحي بذلك أيضاً بعض خصائص السياسيات أو ما وصلنا من « الاقتصاد » (وهذا ما لم يبحث بعد بعناية) ، هذا إذا افترضنا صحة نسبة هذا الأخير لأرسطو .

لن يستوقفنا الموضوع طويلاً هنا ، ومع ذلك فالحديث عن العبيد نجده في الحديث عن الأسرة (البيت) أو عن الدولة . وفي الحديث عن الاقتصاد يصادفنا شكلان من أشكال تراتب العبيد . يشمل الشكل الأول العلاقة التي تربط بين أشخاص ثلاثة ، وهم الزوج ـ بالزوجة ـ الأب بالأولاد والسيد بالعبد . وبذلك نجد أنفسنا ، إن صح التعبير مع التراتب الاجتماعي للعبيد . أما الشكل الثاني فيرى في الاقتصاد فناً يسعى لتأمين حُسن سير العمل المنزلي وإنجاحه ، وهذا يتطلب بدوره اطلاعاً كاملاً على الآلات التي تقوم بهذه المهمة ، ومنها « الآلة الحية » والتي إليها ينضوي العبد . يمكننا أن نسمي ذلك بالتراتب الاقتصادي ـ التقني للعبد ، وهنا يطرح السؤال عن مدى استقلال هذين الشكلين من أشكال التراتب فضلاً عن مبرر قيامه . نقول ، لا شك أنهما مستقلان بداية » . ولكن بدل أن نستمر في متابعة هذا الأمر ، لنقف عند تأكيد النص الارسطي لمعالجته لهما بشكل متكامل ومتداخل .

في مراجعتنا للنص نجد أن أرسطو قد تناول هذه المسألة مباشرة في الفقرات 1252 أ 26 -34 ، حيث تناول أشكال الاجتماع الموجودة من حيث الأساس : الزوج ـ الزوجة بغية التناسل ، والعبد والسيد رغبة في البقاء . والسيد أو الآمر هو من تؤهله الطبيعة للاحتياط للأمور ، أما العبد فهو من مكنته الطبيعة من القيام بما يتطلب ذلك الاحتياط . ولن نحمل النص ما لا يحتمل حين نستنتج أن الزوج والزوجة لا قيام لأحدهما أيضاً دون الآخر .

هناك أناس أهلتهم الطبيعة لأخذ المبادرة والقيام بالتخطيط لما يلزم فعله ، وهناك آخرون لا يستطيعون إلاّ العمل الجسدي ، وبالتالي لا مقدرة لهم على التخطيط . وهكذا يحتاج السيد للعبد ، حتى يحقق ما خطط له ، والعبد للسيد كي يملي عليه ما يجب عمله ، وبالتالي تتساوى حاجة كل منهما للآخر . وهكذا نجد أنفسنا أمام نمطين من أنماط البشر ، يحدِّد الأول بقدرته على التفكير ، والثاني بقوته الجسدية . هنا لا بد من طرح المسألة التالية : كيف يمكن لهذا التقسيم أن يجد لنفسه مكاناً في حدود فكرة (أو مفهوم) الانسان ؟

تفيدنا الفقرة التي تلي (1252 أ 34 ـ ب 9) إضافة غير منتظرة : « الأنثى (المرأة) والعبد مميزان بالطبع » . وهذه إشارة لا بد من أخذها بعين الاعتبار ، إذ أنه رغم حاجة كل من الزوج للزوجة والسيد للعبد ، لا نجد أن المؤهلات الطبيعية تسيطر فيها بينهم ، ولنا أن نقول بسرعة ، أن مرتبة الانسان الذي يعمل بقوة جسده هي على الدوام دون مرتبة القادر على التخطيط . ومع ذلك فمرتبة المرأة هي دون مرتبة الرجل ، هذا دون أن يتوضح الفرق الذي يؤدي لذلك ، بما يحمل على القول أن المرأة عملياً هي بمنزلة العبد . وهذا ما يرفضه أرسطو راداً الفارق الى تأثير الطبيعة وحسب . فالمهم بنظره هو أن المرأة كالعبد « مميزان بالطبع » ، ثم يستنتج واصفاً الحالة لدى الأعاجم ، الذين يجعلون المرأة والعبد من الطبقة عينها ، أن هذا مخالف للطبيعة .

أما الملاحظات التي يدلي بها بعد ذلك عن الأعاجم فهي غريبة حقاً ، فهم (برأيه) لا ينتمون لنمط الانسان القادر على التخطيط ، بل للعاملين بقوة جسدهم ، مما يعني أيضاً أن مساواة المرأة بالعبد لا تعني استغلال المرأة ، بل تقرير ما هو حاصل ، إذ إن جميع الأعاجم هم بمثابة العبيد .

لا بد هنا من تقديم ملاحظتين اثنتين .

أولاً ـ يخطىء أرسطو بنقله عبارة أريبيدوس (1252 ب 8 « اليونان سادة الأعاجم ») ، والتي منها استقى أطروحته . ففي ذلك جزء من العقيدة السياسية إبان القرن الرابع ق.م . فإذا كان الأعاجم عبيداً بالطبع ، يصبح طبيعياً أيضاً ، أن يكونوا بالنسبة لمن يمثل النمط القادر على التخطيط بمثابة العبيد للسيد ، وبالتالي لا بد لهم من تبادل الفائدة أو الخدمات : فالشعب المفكر سيعيّر الأعاجم لعدم استعمالهم لقدراتهم الجسدية ، وهذا ما لا يعرفونه عن ذاتهم بالطبع ، والأعاجم هم الذين سيمكنون المخططين من تنفيذ نواياهم .

ثانياً ـ لا يجب أن نأخذ عبارات أرسطو هنا حرفياً . فلا وجود لشعب يتألف كلياً من العاملين بقوة أجسادهم فقط . هنا ولإكمال النص ، لا بد من الإشارة إلى أشكال الحكم السائدة بين الأعاجم ، أي إلى نمط الحكم الملكي الاستبدادي حيث يعتبر الملك الممثل الوحيد للنمط القادر على التخطيط ورعاياه هم بالطبع بمثابة العبيد للسيد الواحد .

جعل أرسطو كلمة « بيت » في مطلع الفقرة (1252 ب 10) حيث سيبدأ حديثه عن الاقتصاد أو التدبير . وفي البداية اعتبر وجود نوعين من البيوت ، العبيد والأحرار ، ولكنه لم يتطرق لهذا الموضوع فيما بعد . فيما كان عرضه لأنواع العلاقات ، أو الإئتلافات الثلاثية ـ سيد ـ عبد ، رجل ـ امرأة ، أب ـ أبناء ، عرضاً هاماً (1253 ب ـ 4 - 21) .

يدور الكلام على الإئتلاف الأول في الباب الأول (فصل 4 - 7) وعن الآخرين في الباب الأول أيضاً الفقرات 1259 ب ـ 1260 ب . ومن ثم سيتناول في الفقرة 1260 ب 8 - 21 إئتلاف الزوج والزوجة والأب والأبناء . وهنا يوضح أنه سيتناول هذه العلاقات فيما بعد . وبذلك يقطع الكلام على الاقتصاد . وسنتناول بدورنا هذه المواضيع لاحقاً .

تناول أرسطو في الفقرة 1253 ب 12 -14 ما أوحى به سابقـاً حول فن الكسب ، وهذا ليس موضـع بحثنا الآن ، ثم انـه تناول فيـها بعد عـلاقة السيد بالعبد من بين الإئتلافات الثلاثة التي أشير إليها .

لخص أرسطو ههنا ، كما في فقرات أخرى ، وبشكل عشوائي تقريباً ، ثلاث أطروحات غريبة : 1) ان قدرات السيد في التعامـل مع العبـد هي بمثابة علم ، (الفقرة 1255 ب 20 -37) . 2) تعتبر أشكال الاقتصاد ، أو التدابير الأربعة ، والاستبداد والسياسة والملكية أشكالاً متشابهة ، وهنا يجب أن نسجل أن الموضوع قد أثير في البداية ، (1252 أ ـ 7 -13) أما تفصيله فقـد تأخـر الى الفقـرة (1255 ب 16 -20) وبشكـل مقتضب جـداً . 3) العلاقة بين السيد والعبـد علاقـة محض طبيعية . وأهم هـذه الأطروحـات ستعالج لاحقاً في الفصل السادس من الباب الأول .

لا نجـد اسم صاحب هـذه الأطروحـات في أي من الحـالات المشـار إليها . وليس من نافـل القول أن نشـدد أن الأمر لا يتعلق بـاسم مغفل ، فالواقع أن أرسطو خاصة في كتاباته ذات الطابع الأخلاقي ، لم يهتم كثيـراً بتسمية الفلاسفة الآخرين ، كما هو الحال في كتاباته عن فلسفة الطبيعـة : فإذا علمنا أن القـواعد الأسلوبيـة ذات المستوى لم تكن تجيـز لصاحبهـا في القديم تعداد الأسماء أو الأرقام ، لعلمنا إذاً أن أرسطو قد توجه في كتاباته ذات الطابع الأخلاقي إلى جمهور مهيأ له تطلعاته ، فيما شمل توجهه في فلسفة الـطبيعـة التي انحصـرت بفئـة من الـطلاب يمكن تسميتهم « أصحـاب الاختصاص » .

بدأ أرسطو بحثه للعبودية في الفصل الرابع من الباب الأول كما ذكرنا . لا من زاوية العلاقـات الاجتماعيـة ، بل من إطـار المظاهـر ذات الطابـع الاقتصـادي ـ التقني ، أو فن الاكتساب هنـا ، كما هي عـادة في النظريـة

الكلاسيكية ،وهي أنه لولا الضرورة لما كان البقاء ممكناً . فإيجاد الضرورة ، هي إذن أولى مهمات التقنية : وذلك بالمعنى الذي تحدد فيه كل تقنية مهمتها . لتحقيق ذلك لا بد من آلات معينة ، آلات حية أو غير حية . فالعبد ، وكذلك الكائن الحر ، يمكن اعتباره « بالآلة الحية » . لذا يشكل النص الشهير (الفقرة 1252 ب 33 ، 1254 أ) إضافة ذات ميزة خاصة .

هذا برغم ما يلصق به من ميزة تجريبية غير واقعية ، إذ تشير الفقرة الى اعتبار العبودية مما يساعد على قضاء الحاجة ، الأمر الذي لا غنى عنه نظراً لقصور أدواتنا الطبيعية ، ولا حاجة قطعاً للعبيد في نمط حياة يسير وفقاً للزمان . ولكن لا يعود لهذا القول من معنى ، خاصة إذا ما ربط بالفقرة 1252 أ 26 -34 . التي تشير الى وجود النمط الانتربولوجي للعبد بالطبع . (والفقرة هذه هي في بداية السياسيات بالضبط . المترجم) .

تعالج الفقرة 1254 أ (1 -13) وبشكل سريع الفرق بين العمل الذي يقود إلى نتيجة محددة ، والاستعمال الذي يتحدد دوره في إقامة الحياة واستمراريتها (سيعود أرسطو فيها بعد لهذا الفارق حين يتحدث عن الفرق بين العبد والحرفي أو الصناعي 1260 أ 39 ـ ب 1) ، حيث يجعل من العبد أداة حية وجزءاً من مقتنيات سيده . هذا يعني أن للعلاقة هذه ميزة أخرى تغاير ما جاء في فقرة سابقة (1252 أ ـ 30 -34) هنالك كان التآلف بين الاثنين هو ذاته ، مما يحمل على اعتبار وجود علاقة متبادلة بينهما . أما هنا ، فصحيح أن السيد هو سيد عبده ، والعبد عبد سيده ، ولكنه قد تركز مباشرة على ملكية السيد للعبد باعتبار هذا الأخير أداة عمل .

ما نجده في الفقرة (1254 أ ـ 13 -17) ليس إلا النتيجة ، وهي لا تختلف كلياً عن النتائج الأخرى التي نجدها عند أرسطو ، والتي تمتاز بعدم صحتها بشكل تام . (أشار ج . أ. سييك (G.A.Seeck) إلى هذه الخاصية

في دراسته لآثار أرسطو العلمية) . إذ ان ما تم وصفه لحد الآن في الفصل الرابع ، لم يكن طبيعة العبد الانتروبولوجية ، التي تجعل منه بسبب بنيته هذه عبداً ، بل وظيفته التقنية والاقتصادية ، كما لاحظنا آنفاً . فمن كان مُلكاً لانسان آخر ، بمعنى التملك للآلة أو للاداة ، لا يمكن اعتباره انطلاقاً من هذا السبب بالذات عبداً بالطبع . لذلك جرى تحديد كل ملكاته وربطها بالمجال البدني ، كما أشير في الفقرة 1252 أ 30-34 ، إلاّ أنه لم يتوسع في هذه النقطة .

كذلك ، لا تزيدنا مقدمة الفصل الخامس 1254 أ 17 -20 إلاّ ضياعاً . فهي تعيد الى الأذهان ما تم بحثه في الفقرة 1253 ب 20 -23 ، ولكن تفصيل ذلك كله قد تأخر إلى الفصل السادس حيث تبحث مسألة الرق ، ما إذا كانت طبيعية أم مخالفة للطبيعة . ما نجده ، في الفصل الخامس هذا ، ليس في الواقع إلا البرهان الساطع على أنه لا وجود لحياة اجتماعية دون وجود مظاهر القيادة والانقياد . علينا أن نقر هنا أن هذا البرهان قد قدم بعجل وباختصار . موضوعياً يجب أن تقدم هذه الفقرة على ما عداها ، خاصة إذا علمنا كيف ركز أرسطو على مسألة القيادة والانقياد ، والأشكال التي تفرزها . منطقياً ، وكي نتمكن من تأكيد ذلك ، كان أحرى به أن يظهر أولاً أنه لا وجود لأي شكل من أشكال الانتظام ما لم تكن هذه بنيته . عملياً ، لقد تمّ هذا في النهاية لتبرير العلاقة المتميزة التي تربط السيد بالعبد .

ثمة إشارات كثيرة تحملنا على الاعتقاد أن أرسطو قد عالج موضوعه باقتضاب . فهو يقول بتحكيم العقل ، وباستبيان المسائل من الأمور الواقعة ، وهذه طريقة طالما حبذها . ففي الفقرة 1254 أ 20 -21 حيث يحدد منهجه هذا ، ولا تجد إيضاحاً لما يعتبره تأملاً عقلياً أو استبياناً للوقائع . أما الأسطر التي تلي (20 -21) فلا تتناول الموضوع إلا بالاشارة : وهي تتناول

زاوية عامة تشير إلى جدوى العمل الناشيء عن تكاتف الرئيس والمرؤوس ، وهذا ما يتقارب مع فقرة مماثلة نجدها في كتاب الخطابة (الفصل الثالث) والذي شكل سابقا ، على حد تعبير ديزجانوس اللرئي ، رسالة مستقلة .

بعد التأكيد على أن هذا ينطبق على الاحياء دون سائر الكائنات ، يؤكد على وجود أثر السلطة حتى في الكائنات الجامدة ، ولكنه لا يطيل الشرح بل يحيل الى كتابات أخرى . وهنا لا يسعنا تفصيل ما يعنيه بكل ذلك .

بعد ذلك ، يتابع أرسطو بناء نسقه الفلسفي . والعلاقة الأولى التي يشير إليها ، هي علاقة الروح بالجسد ، وقد أثير الاهتمام بها مباشرة بإحالتنا إلى الكائنات الحية التي تتصرف وفقاً للطبيعة ، ولا إلى المظاهر الشاذة عن ذلك . وهذا ما يثير الانتباه حقاً ، ذلك أن العرض الموجود بين أيدينا يهدف الى البرهنة على وجود أناس يختلفون عن الأناس الآخرين ، تماماً كاختلاف الجسد عن النفس ، في الوقت الذي نسجل فيه لديهم أولوية للنفس على الجسد ، هذا دون أن يقود الحديث الى اعتبار وجود نوع من الشذوذ في ذلك . وهذه نقطة سنعود إليها لاحقاً .

مع بدء الفقرة التالية (1254 ب) سننقل الحديث عن علاقة النفس بالجسد ليحل مكانه الحديث عن علاقة العقل وسيادته على الرغبة . مما سيخلق المجال للكلام على شكلين مختلفين من أشكال الأولوية . ولكن الصورة التي ترسم هنا عن هذه الأولويات تظل صورة أفقية . فأرسطو يريد أن نميز هنا ، وهذا ما يهمنا ، بين علاقة الرجل بالمرأة ، وهذه علاقة مبنية على العاطفة ، وبين علاقة الأب بالابن ، وهذه علاقة ملكية . وهذا تمييز له بالطبع أهميته بالنسبة لأرسطو . ومع ذلك نحن نفاجأ ، حين لا يعلمنا أرسطو ، ما هو النمط من هذين الإثنين ، الذي يعتبر بالنسبة للعلاقة بين العقل والشهوة نمطاً مؤثراً .

قياساً على الفقرة المشار اليها (1252 أ 36 ب 2) يؤكد أرسطو مباشرة أن قلب العلاقة ، نقيض ما تفرض الطبيعة لن يؤدي إلا إلى الضرر (راجع السياسيات ص 15) . والأسطر التالية (ب 10 -13) تضعنا أمام العلاقة بين الانسان والحيوان ، والتمييز بين الحيوانات الداجنة ، والحيوانات الآبدة تمييز طبيعي تبعاً للتفسيرات القديمة . وسيادة الانسان على الحيوانات الآبدة لهو خير دليل على أن في السيادة هذه نجاة أو إبقاء على المسودة . (راجع 1252 أ 31) .

تعيدنا الفقرة ب 13 -16 أخيراً إلى البحث في العلاقات الانسانية . وإلى المقابلة بين الذكر والأنثى حيث يؤكد أرسطو بشكل جد مختصر على « سيادة الأول وانقياد الأخرى » .

مع الفقرة 1254 ب 16 نعود مباشرة الى موضوع دراستنا . حيث يؤكد أرسطو وجود بشر يفترقون عن البشر الآخرين كالفرق بين الروح والجسد، أو بين الانسان والحيوان ، وذلك ان جلّ إنجازهم قصر على استعمال أجسادهم . تأكيداً لما تم تسجيله أعلاه (1252 أ 30 -34) . فهؤلاء قد جدوا بأجسادهم ، وبقدر ما هم بالطبع كذلك فهو يتوازن مع الحيوانات الآبدة ، مع ما في ذلك من اغلاق للمفهوم ، إذ ان ماهية الحيوان تعني أنه يعيش بجسده ، لذلك يلتصق بالاحساس الجسدي الآني ، وبالتالي لا يملك القدرة على تذكر الماضي أو التفكير بتخطيط مستقبلي (بعض الشواذ في ذلك يؤكد القاعدة ولا ينفيها) . وبذلك يبدو طبيعياً أن يحرم العبد تبعاً لمحتوى الفقرة 1353 أ 32 ، حق السيادة ، تقودنا الأفكار هنا إلى منطقة خطيرة ، ولذلك أسباب وجيهة ، ليس أقلها بدءه للجملة ب 16 -20 بعبارة غير محددة . فلو عنى أرسطو بذلك الانسان عامة ، لأمكن عندها إيضاح هذه الاشكالية . وإلا كيف يمكن أن نسلم بوجود أناس يختلفون عن أناس

اخـرين وينتمون لنفس المفهـوم (الانسان بـالطبـع) كتفريقنـا للنفس عن الجسـد في فكرة إنسـان ، دون أن يؤدي تصورنـا هذا لتفجـير المفهـوم من الداخل . وعلينـا أن نضيف أن الأمر لا يتعلق بـالنسبة لمثـل هؤلاء الناس إطلاقاً بحرمان ما أو بشذوذ ما . لا شك أن هناك أناساً أصبحوا بنوع من الشـذوذ متـوحشـين ، وعن هؤلاء تحـدث أرسـطو في « الأخـلاق لـ نيقوماخوس»، ولكن هؤلاء ليسوا بأي حال « العبيد بالطبع » الذين يتناولهم البحث هنا . وهكذا يبقى هذا الموضوع مفتوحاً على مصراعيه : كيف يمكن فهم هؤلاء البشر بمفهوم الانسان كما تم تحديـده باعتبـاره كائنـاً حياً نـاطقاً (راجع 1253 أ 9 تابع) .

لم ينجـو أرسطو بـذاته من الـوقوع بهـذه الصعوبـة ، كما سنـرى على الفور . فهو ينتقل في الفقرة التي نعالج من التحديد الانتربولوجي للعبد إلى بحث تحديدات العبودية الغائية، التي تبحث عن مقارنة مـا ورد في الفقرة ب 6 -9 مع الفقرة ب 20 -13 . ومن ثم تهدف الفقرة ب 20 -22 الى ربط الشـروحات المقـدمة بـالفصل الـرابع (من البـاب الأول) . وهنا يقفـز التحديد الانتربولوجي إلى الواجهة . إذ لا ينتهي الأمر بمجرد المقارنـة بين العبد والحيوان . فإذا أخذنا بالتحديد (الإنسان حيوان ناطق) فلا بد حينها أن يكون له صلة ما ، أو علاقـة ما خـاصة بـالنطق (Logos) وهـذا ما لا يتصف به الحيوان . وقد أشير إلى ذلـك بما فيـه الكفايـة (ب 22 -24) . فـالعبد لا يملك ملكـة التفكير بـذاته ، ومـع ذلك يمكن التحـدث اليه من خلالها . فهـو يدرك إذاً حيث يحس الحيـوان . وهذه دون شـك أطروحـة دقيقة ، فيما بعد سندرك أن أرسطو لم يستند في شرحه لـوجهات نـظره على الـواقعة التي تستنـد الى امتـلاك ملكـة النـطق والتفكـير دون القـدرة عـلى استعمالها . بل قد تولد لدينا الانـطباع أنـه قد تعجـل في إطلاق أحكـامه

والذي اعتبره بالكاد موجوداً ، خاصة إذا أخذنا إنجاز العبد بعين الاعتبار . إذ ان العبد كالحيوان المتوحش ، كلاهما يعمل بجسده وفي إطار ما هو ضروري (لبقائه) فقط .

بذلك ينتهي التفصيل في الكلام على هذه المسألة . يليه في نهاية الفصل ملحقان متقاربان إنما دون تواصل مباشر . يشغل الملحق الأول الأسطر 34-27 من الفقرة 1254 ب . ويمكن تلخيصه بالشكل التالي : بما أن السيد (الانسان الحر) والعبد كلاهما يتحدد وفقاً للطبيعة ، فلا بد أن تساهم الطبيعة في تشكيل بنية كل منهما . وذلك تبعاً للصورة المبسطة التالية : سيكون العبد قوي البنية وسيعمل غالب الأحيان في الأرض بحيث يظل مرتبطاً بالطبيعة ولا يقوم السيد بالعمل الذي يقوم به العبد ، فالعبد مجبر على الانحناء نحو الأرض كالحيوان ، فيما ظل الحر منتصب القامة ، تذكرنا هذه الآراء بما نجده لدى تيوجينس (535 تابع) ولكننا لن نستطرد في شرح هذه المقارنة . والواقع أن أرسطو أبدى مراراً عدم احترامه أو عدم تقديره للعمل البدني . ومع ذلك فعلينا أن نحترز في إطلاق مثل هذه الأحكام إذ قد لا تقوى الطبيعة دائماً على فرض إرادتها . ومن الأرجح أن أرسطو قد قدم احترازه هذا بعد تنكره لسقراط و للأدب السقراطي عامة . إذاً إن الطبيعة لم تستطع أن تنفذ أخيراً إرادتها في شخص سقراط ، ولا ننسى أن الأدب السقراطي قد ركز أكثر مما نتصور على إمكانية وجود نفس نبيلة في جسم غاية في السوء .

أما الملحق الثاني فقد شغل الفقرة 1254 ب 34-1255 أ . وهي فقرة لا علاقة لها بكل وجهات النظر المقدمة آنفاً ، وقد جاء فيها قوله « من الواضح أن الجميع يعترفون بأن من حازوا في جسمهم من الجمال مقدار ما حازت تماثيل الآلهة ، يحق لهم أن يستعبدوا من دونهم روعة . وإذا صحّ ذلك في الجسم فأحرى به كثيراً أن يصح في النفس » (السياسيات ص 17) .

صادفنا حتى الآن العبـد باعتبـاره نمطاً إنسـانياً انتـروبولـوجياً ، ولكن مفهوم العبد قـد اتخذ هنـا بُعداً آخـراً ، بُعداً مجـازياً إن صـح التعبير : إذ يتوجب الانقياد لكل جسم رائع الجمال أو لكل نفس نبيلة . مع أننا لا نجد هنا جهداً للبحث في الفرق بين الانسان الكامل والانسان العادي . لذلك تبدو الاضافة هنا بمثـابة جسم غـريب لا علاقـة له بـالأبحاث التي تعـالج مشكلة العلاقة بين السيد والعبد ، بل يمكننا القول ان الحديث هنا يوازي الكلام عن « الانسان الإلـهي » أو الانسان الأمثل الذي لا يمكن وجوده ، أو الذي يجعل منه ملكاً وحسب (لمزيد من التفاصيل راجع الفقرات 1284 أ 3 -11 و1284 ب 27 -34) .

تتوافق النتيجة (1255 أ ـ 1 -2) مع مضمون الفصل . لكنه لا يوضح لنا أيضاً هنا ، ما يعتبره دليلاً نظرياً أو دليلاً واقعياً .

يناقش أرسطو في الفصلين السادس والسابـع مختلف العقائـد الغريبـة ذات العـلاقة بمـا ناقشـه في الفقرة 1253 ب 18 -23 . الى جـانب مقـولتـه باعتباره العبودية عبودية بالطبع نجد مفهوماً جديداً ، وهو العبودية شرعاً . هنا تصبح الأفكار أكثر تعقيداً وإبهاماً . تمثيلاً على ذلك نتناول الفقرة 1255 أ 5 -6 حيث يميز بين العبد بالطبع والعبد بمقتضى القانون (أو الشرع) . إنه قانون الحرب القديم ، والذي بموجبه يعتبر المنهزم مع كـل ما يملك غنيمـة للمنتصر : بخسارته يصبح دون حقوق بكل ما لكلمة حق من معنى . هنا يورد أرسطو بعض المجادلات حول هذا العرف ، كـما يورد استشهـاداً من مؤلف ليس من السهـل التحقق من صاحبـه ، وبعد أن يسفـه بعضـاً من أفكارهم يبدأ معهم نقاشاً جدياً (بعد السطر 12 من 1255 أ) .

تركز جوهر النقاش حول ما يلي أ ـ تتصف الغـالبة عـادة بمزيـة بعض الخير ، والمنتصر هو فاعل الخـير ، وهذا مـا يسهل لـه الانتصار . (تجـدر

الاشارة هنا أن أرسطو لا يعطينا أية تفاصيل ، كذلك ليس من الواضح لديه كيف يمكن تماهي فضيلة الخير مع الشجاعة ، ب ـ علينا أن نقرن دون أدنى تفحص فضيلة الخير هذه مع العدالة . من الممكن إذاً ، أن يتم إحراز النصر من خلال هذه الفضيلة ، وهذا ما يبرر العرف الذي تكلم عنه أعلاه (حق امتلاك المنتصر للمهزوم) على ما يظهر . هذا لا يعني إطلاقاً أن تكون الحرب قد بدأت بشكل غير عادل وأن النصر الناتج عن ذلك هو نصر للجور . ومن صار عبداً بهذا الطريق فهو ليس بكل الأحوال عبد بالطبع .

هذا يقود للحديث على الحروب العادلة . حيث يعتبر أرسطو ناقلاً بعض نظريات غيره (وهذا ما يتفق دون شك مع آرائه الخاصة ، حتى لو لم يصرح بذلك) ، إن هنالك حرباً واحدة عادلة وهي الحرب ضد الأعاجم . على حد ما ذكر سابقاً (إشارة الى الفقرة 1252 أ 30 ب 9) . فالأعاجم قد خلقوا بالطبع عبيداً . وبذلك لا يعتبر جوراً أن تجعلهم الحرب في الموقع الذي جعلتهم فيه الطبيعة .

أما النص الذي نجده في الفقرة 1255 أ 26 حتى ب 4 والذي يتعلق بالنبلاء أو « علية القوم » فلا علاقة له بالمسألة المطروحة إلا بشكل جزئي جداً . نقطة الانطلاق هنا تستند إلى الفكرة التي تقول ، إنه كما يمكن التفريق بين عبيد بالطبع وعبيد بالشرع ، يمكن كذلك تسجيل نفس التمييز بين النبلاء . فالتجربة الواقعية تفيدنا بوجود نوع خاص من النبلاء ، بعض الشعوب ، وفي ظروف محدودة ، وهؤلاء معترف بهم شرعاً . ولكن ذلك لا ينفي ،حسب النص الذي بين يدينا،وجود نبلاء بالطبع. الى هذه الفكرة علينا أن نضيف الفكرة التالية وهي : هل يمكن توريث صفة النبالة هذه ، وإلى أي مدى؟ وهذه بحد ذاتها مسألة لها ما يبررها ، خاصة أن التفاصيل التي نجدها في الفصل الخامس ستطرح علينا مسألة ما إذا كان يتوجب اعتبار أبناء العبيد بالطبع عبيداً بالطبع . علماً أن أرسطو لم يجب على ذلك

إلا فيما خص الشق المتعلق بالنبلاء حيث أوضح « أن الطبيعة تروم في الغالب تحقيق تلك الأمنية ولكنها لا تستطيع تحقيقها دائماً » (السياسيات ص 19) . أشير هنا فقط دون حاجة لاعطاء التفاصيل إلى الطابع السقراطي لهذا النص ، كما نجده في حوار أفلاطون ـ بروتاغوراس .

تبدو فكرة النص هنا واضحة جداً رغم غموض التعبير وعدم دقته ، ولا يمكننا أن نصل بسهولة للغرض الذي يريده المؤلف . وقد يجوز أن أرسطو قد لخص بأفكاره هذه جزءاً من حواره Mep£uve (النبيل) (راجع : Fragmenta selecta, ed, W.D. Ross. p.p. 57- 60) .

تشكل الفقرة 1255 ب 4 -15 خلاصة موسعة ، لكنها صحيحة لما سبق تقديمه ، والجديد فيها فكرتان : أولاً ، اعتباره لعلاقة السيد بالعبد بمثابة علاقة الكل بجزء منه ، أو كعلاقة العضو من البدن بكامل البدن . هذا ما تقوله إحدى حكم ديموقرطس ، أيضاً ، مما يحمل على الاعتقاد أن أرسطو قد تمثل أفكار سواه . والفكرة الجديدة الثانية ، هي اثبات وجود صداقة ما بين العبد وسيده . وهذه تشكل جسراً لمعالجة مسألة الصداقة كما نجدها في « الأخلاق الى نيقوماخس » حيث نجد بالفعل فقرة تشكل تلخيصاً لنظرية أرسطو بشأن الرق : (1161 أ ـ 32 ـ ب ـ 8) .

لا تعتبر الفقرة 1255 ب ـ 16 -10 إجابة مباشرة على الفقرة 1253 ب 19 وحسب ، بل أيضاً على الفقرة 1252 أ 7 -12 . حيث يعلق أرسطو على شتى أشكال السلطة أهمية بالغة . ولكن ما يورده هنا يظل في إطار العموميات . حيث يتناول السلطة على الأحرار يميز كذلك السلطة بين المتساويين واللامتساويين . ولكنه نقاش لا يوصل إلى نتائج حاسمة وسيستكمل فيما بعد .

أما الفقرة 1255 ب 20 -37 ففيها إجابة مباشرة على الفقرة 1253 ب

18 . حيث تناقش الأطروحة المعرفية التي تجعل من السيد سيداً ، وهي أطروحة نجد جذورها في الأدب السقراطي دون ريب . وهي أطروحة مرفوضة ، خاصة إذا علمنا أن نمط التسلط كما تم وصفه إلى الآن لا يقوم على اكتساب المعارف بل على صفات محددة من ضمنها امتلاك (لا اكتساب) القدرة على التخطيط . أما الصحيح في هذه الأطروحة ، فهو أن من الواجب جر السيد والعبد على السواء على اكتساب ما . عن العلم الخاص بالعبد يحدثنا أرسطو مشيراً إلى أديب من سركوسة كان «يعلّم الغلمان دائرة الخدم مقابل راتب معين » : ومما يؤلف له ، أن أرسطو كعادته لا يعطينا مصدر ملاحظته هذه ـ ربما كانت من إحدى الحوارات السقراطية ؟ أمّا عن علم السيد فقد تحدث أرسطو بدقة أكثر ، وهو علم يتعلق بالاستفادة (من العبيد) لا باقتنائهم . أما فن الارتزاق الكامل فهو شيء يختلف عما سبق وصفه ، « هو نوع من الحرب وضرب من ضروب الصيد » (السياسيات ص 20) . فيما يتعلق بالعلم الواجب تحصيله من قبل السيد ، يكتفي أرسطو بالقول انه علم يقع في أدنى مراتب العلوم ، حتى انه باستطاعة السيد الذي يقدر على تحقيقه الاستغناء كلياً عن تحصيله وممارسته ، والذين يمارسون الادارة ، يمارسون في الوقت ذاته السياسة والفلسفة ، أي ما يعرف بـ « السياسة المثلى » (التي سيتناولها الشرح لاحقاً في الفقرة 1324 أ 25 وما يلي) . وهذا إيضاح له دلالته بالتأكيد . فمن وصف العلاقة بين السيد والعبد وما يتضمنها من اشكالات ، ينتقل أرسطو إلى وصف للواقع التجريبي الذي لا يمكن تصنيفه ضمن ترتيب معين بالسهولة التي يظن .

لا تلخص الفقرة 1255 ب 39 -40 أية نتيجة بل تشير إلى نهاية الجدل في العبودية . ولذلك سنتخطى الفقرات اللاحقة لننتقل الى الفصول الأخيرة من هذا الباب . حيث نجد أول الأمر تذكيراً بالعلاقات الثلاث التي تم

بحثها . مع التشديد على علاقة الزوج بالزوجة ثم الأب بالأبناء ، حيث يعتبر العلاقة الأولى علاقة تحكمها العاطفة فيما يعتبر الثانية علاقة ملكية ثم يسعى الى المقارنة بين أشكال السلطة في الدولة ، وما يشابهها داخل البيت . وإذا ما تجاوزنا الصعوبات التي تثيرها العلاقة بين الأب والأبناء ، باعتبارها علاقة ملكية ، فلا يمكننا أن نتجاوز ما تثيره العلاقة العاطفية بين الزوج والزوجة . إذ تفترض العلاقة العاطفية أصلاً مساواة بين الأشخاص الذين تسودهم مثل هذه العلاقة . وقد يتم ذلك بتبادل حق السيادة بحيث يكون كل طرف من الطرفين آمراً حيناً ومأموراً حيناً آخراً . وهذا أمر غير قابل للتحقيق . نستنتج إذاً ، من هذا الموقف غير الواضح ، ان الرجل هو الآمر اطلاقاً والمرأة مأمورة أبداً ، هذا رغم افتراض المساواة فيما بينهما . وقد برر أرسطو رأيه هذا باعتباره الرجل من نمط له حق السلطة بإطلاق ، دون أن يشرح لنا بالتفصيل ما يعنيه بذلك . يصبح التحليل هذا أكثر تعقيداً ، إذا أضفنا إليه أيضاً أن أرسطو قد اعتبر العلاقات بين الرجل والمرأة علاقات طبيعية .

هكذا لا تستقيم المقارنة في اعتبار العلاقة بين الرجل والمرأة علاقة عاطفية بالأساس . مع الفقرة ب 21 وحتى 1260 ب 7 ، نجد أنفسنا إزاء إحدى أهم الأطروحات التي يعالجها أرسطو ، والتي لها علاقة مباشرة بالموضوع الذي نعالج هنا .

تطرح الفقرة 1259 ب 21-18 بحدة وبوضوح مسألة الفضائل التي يتحلى بها العبيد . فأما انه يمتلك بشكل ما الفضائل الأساسية « كالعفة والشجاعة والعدل » ، وعندها لا مبرر لاعتباره عبداً ، وإذا كان فاقداً لها « فالأمر جد مستهجن لكونه بشراً ومشاطراً غيره في النطق » (السياسيات 39) . هنا نصطدم مجدداً بالمسألة التي تصادفنا تكراراً : ما هي علاقة بنية العبد الانتربولوجية بتحديده كإنسان أصلاً .

بعد ذلك ينتقل أرسطو لبحث العلاقة بين أعضاء البيت الآخرين ، وبالتحديد بين المرأة والأولاد ، حيث يتناول العلاقة بين فضائل من يتمتع بالأمر وفضائل المأمور ملاحظاً أن الفارق بين هذين النوعين ليس فارقاً بالدرجة ، ذلك أن الفرق بين الآمر والمأمور ليس فرقاً بالرتبة بل هو فرق مجازي .

فالحل إذن لا يمكن تصوره ، حسب أرسطو ، إلا بافتراض فروقات مجازية ضمن الفضائل . وأخيراً يمكن تصورها من خلال المقارنة بين القوة الناطقة والقوة الخالية من النطق . (راجع 1254 ب 8 -9) وهكذا يكون لكل منهما فضائله ، وتكون إحداهما معرفية والأخرى أخلاقية .

تعاود الفقرة 1260 أ 7 وما يليها معالجة هذه العلاقات حيث يرى أرسطو أن العبد والمرأة وكذلك الغلام يملكون جميعاً ذلك الجزء المشار اليه من النفس ، أي القوة الناطقة الخالية من النطق ولكن بطرق مختلفة . ثم يوضح بعد ذلك القوى المعرفيةولكن بشكل جدّ صوري . ربما لم يجد أرسطو حاجة لايضاح ما يقصده . وفيما يخص الأولاد ، اعتبر أرسطو أن مثل هذه الملكات تكون فيهم ناقصة أولاً ثم تكتمل ، وهذا واضح لا يحتاج إلى مزيد من الشرح . على العكس من ذلك نجد أن مدى ما ينسبه للمرأة من ملكات أنتربولوجية غير واضح تماماً كما هو الأمر بالنسبة للرجل وحقه في السيطرة . ومع ذلك يمكننا القول أنهما يمتلكان القوى النفسية التي تتميز بها النفس الناطقة . ولكن الأمر يختلف كلياً بالنسبة للعبد . ولا ندري ما معنى قوله ان العبد يملك القدرة على النطق ولكنه لا يملك القدرة على التمييز ؟ لفهم هذا الأشكال نحيل مجددا الى الفقرة 1254 ب 22 ـ 24 حيث اعتبر أرسطو أنه قد « قسم للعبد أن يشعر بالعقل ، دون أن يحرزه » . (السياسيات ص 16) .

تنقلنا الفقرة 1260 أ ـ 14 -24 الى البحث في الفضائل الأخلاقية ، حيث يعلن امتلاك الجميع لنصيب منها كل بقدر وظيفته ، وهذه عبارة لها دلالتها ، حتى لو اضطررنا في حال الحاقها بالعبد أيضاً ، الاحالة الى « الفضائل الآلية والخدمية » التي عبر عنها سابقاً (الفقرة 1259 ب 22) . ومما يسجل هنا أن بعض الفضائل كالشجاعة والعفة ، هي مما يجب تفسيرها بشكل مغاير لدى نسبتها للرجل عما هي عليه لدى المرأة . والجدير بالذكر أيضاً أن أرسطو يرد هنا على إحدى الحوارات السقراطية ، وبالذات على Menon 71 e. 73 c مع ما في ذلك من أخذ لمقاطع معزولة من حوار أفلاطون ، إذ يلاحظ أن أرسطو قد تجاهل أن أفلاطون قد انطلق من تقييم الفضائل بالنسبة لمبدأ الخير ، ولا يعني تعدادها وترتيبها حسب أهميتها رفع بعضها . ومن جهة أخرى يبدو أنه يعترف بتعدد الفضائل ، لا يجعل الفضيلة (مثالاً) مطلقاً واحداً . وهذا ما يتضح في الفقرة 1260 أ 24 . وهنا يجادل أرسطو بحدة الذين يعتبرون أن الفضيلة « حسن استعداد النفس » أي الذين يعطون للفضيلة تحديداً واحداً جامعاً . لذلك كان من الأفضل اخفاء الفضائل نظير ما فعل غورجياس . تاريخياً يمكن القول ، إن ثمة تحديدات ثابتة قد صيغت بشأن الفضيلة (كمفهوم) . وهكذا لا يأت أرسطوعلى ذكر الحوارات الافلاطونية التي تجاهلت التعريفات . ومع ذلك يظل المجال كبيراً ، ومن المستحسن أن نشير هنا ، أن أفلاطون هو أبرز الفلاسفة الذين يحاورهم أرسطو ، ولكنه ليس الوحيد بشكل من الأشكال .

وإذا كنا لا نستطيع نسبة تحديد الفضيلة ، بحسن الاستعداد في النفس الى أفلاطون بالذات ، فلنا أن نتساءل هل يعني ذكر غورجياس ، غورجياس التاريخي أم ذلك الوارد في حوارات أفلاطون . صحيح أن مينون قد عدد الفضائل ، وكان تلميذ غورجياس ، ولكن علينا أن لا نستبعد

الامكانية بأن يكون قد وجد ذلك في مؤلفات نمورجياس .

تعود بنا الفقرة 1260 أ 28 -36 ـ مجدداً لدراسة وضع المرأة ، الأولاد وأخيراً العبيد . ومجدداً تعود فضائل الشجاعة والعفة الى الواجهة باعتبارها الفضائل الأخلاقية باطلاق . وإليها يحتاج العبد أيضاً ، لكي يقوم بعمله أفضل قيام . ولا يمكن نعت أرسطو للعبيد بسوء الانتظام وبالجبن مما يسيء الى نسق أبحاثه . فما نعرف عن المهزلة السائدة في القرن الرابع ق.م. كاف ، حتى ندرك أن هذه الصفات هي من جملة الميزات التي تثقل كاهل العبيد . فالجبن والتوحش والشهوانية هي من جملة الصفات التي الصقت بالعبيد وكانت على الدوام سبباً للتحذير من خطر غير الأحرار على سمات الأطفال لدى استخدامهم في البيوت .

مع الفقرة 1260 أ 36 ـ ب 2 يفتح أرسطو مزدوجاً آخراً ، له ، للأسف أيضاً ، طابعه السلبي . وفيه يتساءل عن الفضائل التي يجب أن يتمتع بها الصنّاع ، وهي فضائل تقل عما يتمتع به العبيد . للايضاح نقول إذا صح فهمنا للنص ، ان العبد باعتباره مشاركاً لسيده في الحياة ، يحتاج للفضائل بنسبة أكبر مما يحتاج الصانع الذي يتوازى تقريباً (كما تشير فقرتينا) انتربولوجيا مع العبد ، ولكن واجباته تظل أقل من واجبات العبد . وما يلي من ثم حول اعتبار فضائل العبد . فضائل الطبيعة ، أما فضائل الصانع فليس كذلك فليس مما يثير الأهمية . يبقى أن نشير الى علاقة هذه الفقرة بفقرة أخرى (956 ب 11 -15) وردت في Plobl حيث أشار الى بلادة الصناع .

ندرك الآن أن حاجة العبد للفضائل جد محدودة . وهذه فضائل على السيد أن يلقمه إياها ، لا أحد المعلمين كما ورد في الفقرة 1255 ب -30 23 . وهذا يتطابق بالفعل مع آراء أرسطو ، فالفضيلة صفة تكتسب بالتمرين المتواصل وليست قضية معرفية قابلة للتعليم . « فالسيد لا يعرف

بعلمه بل بكونه سيداً » (1255 ب 21) . أما موقع العبد فهو بالتأكيد في الدرجة الثانية ، ولا يكتسب إلا بواسطة السيد . وفي الملاحظة الأخيرة يتوجه أرسطو مجدداً لأفلاطون ، موضحاً أنه يجب التعامل مع العبيد بالأوامر فقط ، ذلك نتيجة لعدم امتلاك العبد أية قدرة على التعقل ، وهذه فكرة لا نجدها بالطبع عند أفلاطون . ومما يسجل هنا أن أمر معين ينحصر هنا بالأمر من السيد للعبد لا بالأمر المنظم للأعمال في قلب الدولة كما في الفقرة 1326 ب 14 . لذلك يجب علينا أن نتنبه لتمايز دلالة العبارات من فقرة أخرى .

تذكّر الفقرة 1260 ب 8 -24 بالعلاقات بين الرجل والمرأة وبين الأولاد ووالدهم وبالفضائل الخاصة بكل منهم . ولا بد إذاً من بحث الصلات المتبادلة ما بينهم . ومع ذلك فقد توقف أرسطو هنا ليشير باختصار الى المبحث في شكل الدولة (ب 13 ـ 20) موضحاً أن المرأة والأولاد هم جزء من الأسرة ، والأسرة جزء من الدولة ، لذلك ، وهذا ما توجبه السياسة لم تتوجه فصائل الجزء نحو الكل . إذاً لا بد من معالجة المسائل المشار اليها بهدى أشكال الحكم المفترضة .

لا بد لنا من التساؤل ، عن مدى صلاحية مثل هذه التبريرات . لا شك أن العبيد ليسوا أمراً ، بعكس النساء والأطفال : مما يفسح المجال للزعم أن ارتباط العبد بالدولة (على اختلاف أشكالها) أرضى من ارتباط النساء والأولاد . ولكن هل يبلغ الفرق فعلاً هذا الحد حتى يتم التطرق الى الرق في باب الاقتصاد فقط ، فيما يتم بحث العلاقتين الأخرتين بارتباطهما بشكل الحكم في الدول ؟ حتى لو لم يكن العبد مواطناً ، فهو يعتبر شرطا لا بد منه لا لكي يقوم البيت بوظيفته وحسب ، بل لتقوم الدولة كذلك بوظائفها . بل ان هناك عدد لا بأس به من المشاكل التي لا بد من طرحها في كل أشكال الحكم ، مثل اختيار الزوجة ، كفاءة الزوجين داخل الأسرة

وتربية الأولاد . إن الفصل بين هذه الأمور التي تتشكل منها السياسة هو من المحاولات الصعبة . كذلك تظهر الأبواب VIII- II أن أرسطو لم يحاول ذلك بالفعل الا بعبارات معزولة . وكذلك نجد ما يبرر تساؤلنا ، فيما إذا كانت الإشارة لبحث هاتين العلاقتين (الرجل والمرأة ـ الأولاد ووالدهم) في مجال الأبحاث السياسية (السياسيات ص 42) جزء عضوي من مفهوم كامل ، أم أنها مجرد عبارة تأليفية الغاية منها إخفاء طريقة ثانوية في جمعه لمادته . عملياً : هل من مبحث اقتصادي استعرض بشكل منسق كلاً من العلاقات الثلاث ، وبسبب عدم تناسبه هنا مع السياسيات لم يبق منه إلا على أجزاء متفرقة ؟ سنكتفي هنا بطرح السؤال فقط ، لننتقل إلى استعراض الباب الثاني خاصة مع ما يتعلق منه بموضوعنا .

إذا أعدنا إلى الأذهان المباحث الأفلاطونية في « الجمهورية » و« النواميس » حول مشاكل شيوعية النساء والأطفال ، فلن يفاجىء القارىء العادي بالشكل الذي يعيد فيه أرسطو هذه المسائل إلى الواجهة . بالطبع بحث أفلاطون أموراً أخرى تستحق النقاش . إلاّ أن أرسطو قد اختار منها المسائل التي تتناول الاقتصاد مباشرة أو القريبة منه . إلى جانب ذلك يعالج الكتاب السابع ، وفي إطار تعرضه للدساتير مشكل الملكية . وفي نقده لنظام اسبارطة السياسي يتعرض أرسطو مجدداً لمسألة العبيد ، وبالتخصص لما جرى في « تسليا » وفي كريت (1269 أ 34 ـ ب 12) ثم يعود لمعالجة شؤون النساء (1269 ب 12 ـ 1270 أ 15) وأخيراً المسألة الملكية (1270 أ 15 ـ ب 16) .

ومن ثم تتشعب النقاط . ولكن مما تجدر ملاحظته أن العديد من النقاط التي كانت موضع مجادلة أولاً صارت مواد بحثه هنا . بحيث تتحول المجادلة بحكم تناولها لشتى الموضوعات في مقاطع مختلفة الى كتاب محض جدلي .

لن يتناول الحديث بعد الآن مسألة الرق على مستوى الأسرة

(البيت) ، بل على مستوى الدولة . ولذلك تتعدى المواقع في الكتب 3 إلى 7 ، التي تعطي فكرة واضحة عن الوظيفة التي ينسبها أرسطو الى العبيد في قلب الدولة . ومع ذلك لا نجد ما يبرر هذه المواقع بالتسلسل أو تفسيرها . يكفي أن نلخص كافة الاشارات بشكل منهجي منظم . وهذا ما يسمح لنا ، آخر الأمر ، بالدخول الى لب المسألة التي يعالجها أرسطو .

يشكل الوجود الانساني باعتباره كذلك ، وباعتباره وجوداً في الدولة رتبتين متتاليتين . نقطة الانطلاق هي الحياة من الوجود الفيزيائي تليها الحاجة ، أو ضرورة الحياة . وهذه لا تتم إلا بشروط خارجة عنها مما يفضي بنا إلى ضرورة العمل البدني ، بل إلى حتميته ، مما لا يتيح للمرء التمتع بأوقاته والانشغال بتحصيل الفضائل . فالانطلاق من العمل باعتباره ضرورة لاقامة الحياة ، لا يوصل أبداً الى السعادة . نقيض هذه السلسلة نجد سلسلة أخرى تعتبر نقطة انطلاقها من الحياة المثلى (الكاملة) ، وإليها يضاف النبل الذي لا يعتبر اكتسابه شرط في الوجود الانساني الأمثل وحسب ، بل جزء منه . فالنبل موجود في الفكر ، ويتمظهر في التمتع بالأوقات ، بهدف للفضيلة ، وبالتالي للسعادة .

ثمة أمر حاسم يواجهنا بعد ذلك ، وهو قناعة أرسطو بعدم مقدرة أي شخص على الاهتمام كلياً بأمور الحياة ، (الطبيعية) أو بأمور الحياة المثلى . فالضروريات لا تترك للانسان لا القوة ولا الوقت الكافيين للتمتع بفراغه : والذي يسعى لسعادته لن يكون بوسعه كثيراً الاهتمام بالأمور الضرورية ، ثم ان المزج بين المبدأين معاً سيؤدي حتماً الى التقليل من الاعتناء بالحياة (الطبيعية) والمثالية على حد سواء .

بذلك تتضح كل الاشكالات التي تحيط بمسألة الرق . على من تقع مسؤولية انجاز العمل الذي لا بد منه للحياة الطبيعية مهما كانت الظروف ،

هذا العمل سيحرم من يقوم به من اكتساب الفضائل وتحقيق السعادة ؟ ثمة امكانيتان يمكن طرحهما بهذا الخصوص . إما انه يوجد اناس يملكون بطبيعتهم الفضائل ، وعليهم بالتالي أخذ ذلك بعين الاعتبار والتخلي كلياً من كل عمل ممكن . أو انه يوجد أناس لا يملكون بطبيعتهم إلا العمل بما هو ضروري . يعني ذلك وجود نمطين مختلفين من البشر . نمط يمكنه تحقيق حياة مثلى ، وعليه بالتالي تحقيقها . ونمط آخر لا تهيأه طبيعته من تحقيق حياة مثلى حتى لو توفرت له الفرص والظروف لتحقيقها . فتكليفهم بالتالي إنجاز العمل لما هو محض حياة (طبيعية) لا يعني تقليصاً لوجودهم الانساني ، بل هو الطريق لتركهم ينجزون تماماً ما تهيأه طبيعتهم لانجازه .

هذا هو تصور أرسطو للعبد بالطبع . وعلينا أن نلاحظ ما سيتعرض له هذا المفهوم من مشاكل فعلية ودائمة ، أساسها الوجود الانساني بالذات . ذلك ان المجتمع الانساني كان ولا يزال مرتبطاً بجملة من الأعمال الثانوية لاقامة الحياة الطبيعية . علينا أن نفترض أن انجاز مثل هذه الأعمال لن يعيق الانسان في أهدافه خاصة في تحقيق السعادة ، كما افترض السقراطيون، وإن بشكل جزئي . والامكانية هذه تظل أيضاً قائمة حين نأخذ بعين الاعتبار أن السعادة اللازم تحقيقها هي من القوة بمكان بحيث لا يطغى عليها الاهتمام بالعمل . وإلّا كان الخيار الأرسطوي وحده الممكن ، هناك ثمة أناس قدرهم الوحيد تحقيق السعادة ، وهناك نمط آخر منهم لا مجال عنده منذ البداية على تحقيق السعادة . أما كيف ينتمي هؤلاء الى مفهوم الانسان ، كما سبق تحديده « الانسان من طبعه حيوان مدني » فمسألة أخرى ، وقد أشرنا إليها أعلاه .

ما هو تأثير هذا المفهوم « العبد عبد بالطبع » على بناء الدولة ؟ في إجابته شرع أرسطو وفي البحث عن غائية الدولة . على الدولة المثلى أن تضع هدفاً ، تتيح بموجبه لكافة أعضائها امكانية التمتع بأوقاتهم وبالتالي

تحقيق الفضائل والسعادة . بالواقع ان الدولة لا تستطيع أن تهيىء لمواطنيها السعادة ، طالما أن هذه من مهام العقل «Nous» فهي بالتالي خارج دائرة الدولة . ولكن باستطاعتها أن تمهد الطريق للسعادة .

تتألف الدولة بالطبع من أناس قادرين على تحقيق سعادتهم . ومن لا يستطيع ذلك منهم لا يعتبر بحال من الأحوال مواطناً . يستثنى من صفة مواطن لا العبد بالطبع وحسب ، بل من يتوازى معه انتربولوجيا ، امثال العمال المياومين ، الحرفيون المتدني المستوى ، جميع هؤلاء لا يملكون حق المواطنية في تصور أرسطو للدولة المثالية . وكل الأعمال التي تمليها الضرورة يجب أن تكون وقفاً على العبيد والأجانب المحرومين من حق المواطنية .

إلا أن الدولة المثلى ليست الدولة الوحيدة الممكنة . فأهداف الدولة يمكن أن تكون شديدة الاختلاف ودون تطلعات . فبين أعلى درجات الحياة المثلى وبين الحياة الطبيعية المحض ، يمكننا ، بشكل مجازي ، افتراض عدة مراتب ، يمكنها جميعاً أن تكون في خدمة غائية الدولة وإن بأشكال مختلفة . بل اننا نستطيع ، وان بشكل تجريبي ، افتراض الحالة القصوى ، وتصور وجود دولة تكون غايتها تحقيق الحياة الطبيعية فقط . في دولة كهذه سيكون لكل « العبيد بالطبع » حق المواطنية ، وان كان علينا أن نسقط من حسابنا امكانية تحقيق السعادة كاملة . وقد ألمح أرسطو أحياناً إلى أن قمة الديمقراطية الاثينية قد تتقارب مع هذه الحالة القصوى .

لقد قاربنا نهاية البحث . ومن المفيد أن يتم تحليل الكتابات التاريخية الأخرى التي يمكن أن تندرج في إطار معالجة أرسطو لمسألة العبودية . فلا بد أن يكون قد شارك في هذا النقاش فلاسفة آخرون ، الى جانب المؤرخين والشعراء . فالمؤرخون قد انشغلوا بمسألة أصل العبودية وتطورها ، أما الشعراء فقد انتهزوا كافة المناسبات لدفع مسألة العبيد إلى الواجهة وللاشارة إلى مسألة العبودية : من ذلك الاشارات التي تعرض لها العبيد إبان القرن

الرابع قبل الميلاد مع ما فيها من قساوة ووحشية .

مـع أرسطو ، سننهي البحث بـالاشارة الى أمـرين صغيرين ، يثيـران الاهتمام بالفعل ، ونجدهما في فقرتين مختلفتين . الفقرة الأولى 1330 أ -33 23 ، وفيها يشير أرسطو الى طريقة التعامل مع العبيد كيما تستطيع الدولة من تحقيق غايتها ، ولتتحاشى الفوضى ، وما يفاجىء حقاً أن ينهي أرسطو فقرته بنصيحة ترى إمكانية منح العبد حريته لقـاء حسن إنجازه لما يكلف به . وهذا ما لا يتفق مع مفهومه حول « العبد بالطبع » . ومع ذلك علينا أن لا نتعجب ، خـاصة إذا علمنـا أن أرسطو قـد استنـد هنـا أيضـاً إلى إحـدى الفقرات الافلاطونية ، التي أشارت الى إمكانيـة تحاشي الثـورات والفوضى التي كانت شائعة في إسبارطة .

أما الفقرة الثانية فهي الفقرة 1278 ب 32 -37 . وفيها يتنـاول الكلام ضروب السلطة . فقد رأينـا كيف دافع أرسـطو عن مسألـة السلطة داخل البيت وداخل الدولـة . والكلام هنـا مخصص « للسلطة السيديـة » . ففي البيت تسود سلطة السيد على « العبد بالطبع » . وفي الدولة يسود الطاغية . ولكن الأمـر لا يخلو من بعض الصعوبـات ، إذ سبق لأرسطو أن أشـار في فقرته 1252 أ 34 في معرض إشارته للعلاقة بين السيد والعبد داخل الأسرة الى الفائدة أو المصلحة التي تجمع كلاهما . أما ماهيـة الطاغيـة فتقوم عـلى العكس ، على عدم السماح لأي من مرؤوسيه بالاستفادة . وهذا مـا يقود الى تناقض ، حاول أرسطو تلافيه بطريقة غريبة ، ملاحظاً « ان المصلحة في الحقيقة واحدة لمن هو عبد بالطبع ولمن هو سيد بالطبع ـ تتولى الادارة أصالة لمصلحة السيد وعرضاً لمصلحة العبد » (السياسيات 132) . الفقرة ليست مهمة بحد ذاتها ، ولكنها مثـل جيد لمحـاولات أرسطو الفلسفيـة في تنظيم الأمور ووضعها في نصابها ، ولما يعترض من صعوبات يحاول أرسطو بطرق غير منتظرة تحاشيها .

فهرست

الموضوع — الصفحة

هذا الكتاب

يعالج هذا الكتاب موضوعات متخصصة ترجمت عن الألمانية . فبعد مقدمة تناولت الخطوط العريضة في فلسفة أرسطو السياسية نجد عرضاً تفصيلياً للمبادىء والمصادر التي قامت عليها هذه الفلسفة . تناولت المقالة الثانية التدرج الفكري الذي قاد للانتقال من البحث في الأخلاق الى البحث في السياسة باعتبارها تقنيناً للمبادىء الأخلاقية . في مقالة ثالثة نجد بحثاً للجدل الذي أثير حول تأليف كتاب سياسيات أرسطو بالذات من حيث إعادة ترتيب فصوله . أما المقالة الأخيرة فتناولت موضوعاً نادراً ما أثير رغم أهميته . إذ عالجت موضوع الرق في فلسفة أرسطو السياسية . مع العلم أن أرسطو قد اعتقد فعلاً بضرورة الرق كمجال لاستكمال الحياة السياسية . بذلك تتدرج هذه المقالات من الأخلاق الى السياسة فإلى الظواهر الاجتماعية لتترابط فيما بينها مؤلفة كلاً يتناول أرسطو المفكر والمؤلف في السي



المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع